Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÂO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS

ANA RITA ARAÚJO MACHADO

BEMBÉ DO LARGO DO MERCADO: memória sobre o 13 de maio.

Salvador

2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

BEMBÉ DO LARGO DO MERCADO: memória sobre o 13 de maio.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Orientador: Profº. Drº. Jocélio Teles dos Santos

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (orientador)
Dr. em Antropologia Social– USP-SP
Universidade Federal da Bahia

_____

Prof. Dr. Cláudio Luiz Pereira
Dr. em Ciências Sociais – UNICAMP/SP
Universidade Federal da Bahia

_____

Prof. Dr. Walter Fraga Filho
Dr. em História Social – UNICAMP/SP
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

AGRADECIMENTOS

São os meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a realização desse trabalho: as instituições e pessoas.

Ao professor Jocélio Teles pela orientação cuidadosa e respeito com que corrigiu os limites que lhe apresentava.

Á FAPESB, pela concessão da bolsa.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação que contribuíram com a minha formação.

Aos meus colegas do Colegiado de História e do Departamento de Ciências Humanas da UNEB, campus v, pela liberação das atividades docente durante 3 anos.

À universidade do estado da Bahia por ter autorizado meu afastamento.

Aos professores Walter Fraga e Cláudio Pereira, pelas cuidadosas sugestões.

Aos funcionários do CEAO e, especialmente, ao ex- secretário Carlos Miranda pela forma cuidadosa com que ajudou-me no período de inscrição do mestrado.

Aos funcionários do Arquivo Público de Santo Amaro e aos funcionários do NICSA.

Aos funcionários do arquivo público do estado da Bahia, do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e da Biblioteca Central de Salvador.

Aos meus colegas de turma do mestrado pelo percurso nesses três anos de caminhada.

À todos os amigos e amigas, são tantos que correria o risco de esquecer alguns.

Aos adeptos dos terreiros Viva a Deus e Ojé Onerê.

Agradecimentos especialíssimos:

À minha mãe e pai pelo apoio, amor, orientação, cuidado e afeto.

À minha irmã Catiana e meus irmãos Wamberto e Marcos André. É importante saber que os tenho por perto.

À Joana por ter compreendido minha ausência.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Às amigas e companheiras Valdinéia sacramento e a Tatiana Raquel pela generosidade , cuidado e demonstrações de que as relações ainda se baseiam em trocas respeitosas e de crescimento mútuo.

A Luiz Cláudio Dias do Nascimento pela sugestão da pesquisa.

À Durval e Célia pelo acolhimento no período da pesquisa.

Às minhas primas Aninha e Maria da Conceição.

À Nicinha, José Raimundo e Felipe Santiago pelo carinho com que me receberam.

À Josivaldo Pires de Oliveira, Edimar e Fábio Lima pelas dicas preciosas.

À Bruno Araújo Oliveira por compartilhar-mos de algumas idéias.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

RESUMO

Este texto analisa a construção da memória social sobre as comemorações do 13 de maio. Para isso propõe o estudo de caso da Festa do Bembé do Largo do Mercado, que acontece na cidade de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano. Problematiza a memória social enfocando as lembranças da comunidade que realiza a festa, os adeptos dos candomblés, capoeiristas e participantes de maculelê. As fontes documentais utilizadas foram: jornais, livros de memórias dos escritores locais, a tradição oral bem com análise da história de vida e trajetória dos babalorixás e Ialorixás dos terreiros mais antigos da cidade.

Palavras-chave: Memória, identidade, religiosidade, pós-abolição

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

ABSTRACT

This text analyze the construction the social memory about may 13 commemoration. For this offered case of study the Bembé do Largo do Mercado fest in Santo Amaro da Purificação, Reconcavo baiano. Question the social memory analyzing idea the community that realize fest, candomblé followers, capoeristas and maculele participating. The sources utilities: newspapers, books the memories of the local writers, oral tradition analyze the life history babalorixas and ialorixas trajectory the old terreiros of the city.

Key-words: memory, identity, religiosity, pos-abolition

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 11

INTRODUÇÃO.....16

1. AS NARRATIVAS SOBRE A FESTA DO TREZE DE MAIO EM SANTO AMARO E AS POSSÍVEIS REPRESENTAÇÕES DAS MEMÓRIAS SOCIAIS.....25

1.1 Os jornais e a interpretação sobre os 13 de maio.....27

1.2 O treze de maio na visão dos escritores santo-amarenses: os memorialistas.....35

1.3 Os panfletos e a compreensão sobre a memória dos 13 de maio do mercado....39

1.4 A visão dos adeptos do candomblé e a memória sobre o treze de maio.....41

2. O TREZE DE MAIO: RITUAIS, SENTIDOS E SIGNIFICADOS.....50

2.1 Os critérios de escolha do terreiro.....53

2.2 Cerimônia de consagração do Barracão do Mercado.....58

2.3 O Barracão do mercado.....60

2.4 O Orô para Iemanjá.....64

2.5 A Cerimônia de arrumação do presente.....66

2.6 Arrumação do presente.....70

2.7 O Padê.....71

2.8 Xirê: A chegada do presente no barracão do mercado.....72

2.9 O xirê do mercado do 13 de maio.....72

2.10 O percurso do carro onde está o presente.....74

2.11 A entrega do presente para Iemanjá.....76

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

3. O BEMBÉ DO MERCADO E SEUS FUNDADORES.....77

3.1 Histórias e cotidiano dos personagens que organizaram o bembé, 1970-2008.....77

3.2 Tidu, de Ogã a babalorixá: o início da consolidação do Bembé.....79

3.3 As relações de solidariedades.....88

3.4 As três geração do Ilê Axé Omin j'jarum: o Viva Deus de Santo Amaro.....91

3.5 O Ilê Axé Oju Onirê.....94

4. AS CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS ASPECTOS COMUNS NAS MEMÓRIAS SOBRE O FESTEJO DO BEMBÉ.....96

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES.....99

ANEXOS.....105

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

APRESENTAÇÃO

No dia 13 de maio de 1978, as filhas de Santos do terreiro Ilê Erume-Fá,[1] sob a orientação do Pai Tidu[2], iniciaram a abertura solene do Bembé do Mercado. Elas cantaram para Exu abrir caminhos e evitar eventuais problemas na cidade, saudaram os mais "velhos", aqueles que iniciaram o festejo do Bembé do mercado. Antes da Alvorada, que anunciou a festa ao público, o Babalorixá Tidu, em rituais restritos as pessoas do terreiro, realizou os ritos do candomblé do mercado: primeiro a Egum, depois Exu e Iemanjá. Ao terminar os preceitos, levantaram o mastro da bandeira Branca, no largo do mercado, em Santo Amaro da Purificação.

Fonte: Editoria de arte A Tarde

Bembé é uma festa realizada pelas comunidades de terreiro. Segundo a tradição oral, a festa começou em 1889, quando João de Obá – "pai de terreiro"[3] – reuniu filhos e filhas de santo e armou um barracão de pindoba[4], enfeitando-o com bandeirolas para comemorar

[1] Este terreiro está localizado, na rua de baixo, s/n, no bairro do Pilar, em Santo Amaro - Recôncavo baiano.
[2] O nome de batismo de Tidu era Euclides da Silva. Morreu aos 61 anos, era pedreiro de profissão, iniciado como ogã na casa de seu Nono da Macumba.
[3]Utilizo pai de terreiro, respeitando ressalvas feitas por alguns dos entrevistados. Eles dizem que antigamente, os babalorixás eram conhecidos como pai de terreiro/ feiticeiros.
[4] Pindoba é uma palha retirada de um coqueiro onde o fruto [côco] é pequeno.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

o aniversário da abolição. A atitude de João de Obá se relacionava também ao costume dos pescadores em ofertarem flores e perfumes para a Mãe D'água, eles iam de canoas e saveiros enfeitados, até São Bento das Lajes para levar presentes para as “águas”. Esse ritual era acompanhado por toques de atabaques. Chegando ao encontro entre o rio e o mar, um pescador experiente mergulhava para entregar as oferendas.

Os adeptos dos terreiros de candomblés continuaram realizando os festejos do Bembé. Nas décadas de 1920 e 1930, alguns assumiram as realizações dos preceitos, a exemplo do Ogã Mininho[5] . Neste período, os preceitos e rituais eram mantidos em sigilo e somente as pessoas ligadas ao culto, a exemplo de Toninho do peixe[6], sabiam dos fundamentos que caracterizavam o Bembé. Em razão da repressão pela qual passavam os candomblés baianos, nas décadas de 1950, era necessário pedir autorização policial para a realização da festa,[7] que sempre era concedida. Entretanto em 1956 um delegado da cidade proibiu a realização dos festejos dos 13 de maio. Segundo depoimento dos moradores da cidade, ele e sua família sofreram um acidente automobilístico, sendo este episódio atribuído ao ato de proibição da festa. Em 1958, aconteceu a explosão de duas barracas de fogos no largo do mercado, na véspera de são João, fato que também foi associado pelos adeptos ao ato de "proibição”.

Passaram-se alguns anos sem a tradicional festa do mercado. No entanto, os documentos pesquisados nos sugerem que as perseguições policiais, brigas, enchentes e explosões foram alguns dos fatores que fizeram as comunidades de terreiros, grupos de capoeira e maculelês reivindicarem o Bembé como uma celebração imprescindível na cidade de Santo Amaro, como uma espécie de obrigação religiosa, cujas liturgias estão relacionadas aos cultos afro-baianos. Fala-se que mesmo com a proibição policial, os pescadores continuaram a devoção de presentear as águas, por acharem que as pescarias ficavam fracas quando “não batia” o Bembé. Desta forma, ficou marcado no imaginário dos populares que, devido à proibição da festa, acontecia catástrofes na cidade.

Nesta perspectiva, o objetivo deste texto consiste em perceber e analisar as reelaborações sobre as comemorações pelo 13 de maio, em Santo Amaro da purificação,

---

[5]Jeovazio dos Santos também chamado de Menininho, foi suspenso como ogã, mas não chegou a ser confirmado,. Conhecia os cânticos da nação Angola e se destacava nos candomblés pelos seus conhecimentos.
[6] Um dos pescadores que organizava a festa.
[7] Essa informação foi cedida pela professora e escrita Zilda Paim, pesquisadora da cultura popular em Santo Amaro.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

através do estudo de caso Bembé do largo do mercado. Serão levados em consideração os rituais que se caracterizam como práticas sagradas do candomblé. Pretendo ainda, analisar as experiências de alguns personagens, bem como aspectos do cotidiano em que se desenrolaram os conflitos e solidariedade na manutenção dessa festa. Tomarei como referência a análise da memória coletiva sobre o 13 de maio.

Assim, busco investigar como as comunidades de terreiros e demais grupos envolvidos no festejo elaboraram aspectos da memória sobre o 13 de maio; os modos de convivência e as atitudes de alguns personagens que, durante a primeira metade do século XX construíram formas de sociabilidades no intuito de reorientar suas práticas religiosas. As pessoas que faziam parte daquele festejo elaboraram estratégias para reinventar tradições na circulação e utilização do espaço público, como uma forma de territorializar os valores de matrizes africanas, no largo do mercado.[8]

O trabalho está divido em introdução, três capítulos e considerações finais. Na introdução exponho breves considerações dos aspectos conceituais e metodológicos que nortearam o estudo que ora proponho. No primeiro capítulo, analiso as representações que aparecem nos jornais de Santo Amaro, na tentativa de perceber as possíveis disputas pela memória das celebrações dos 13 de maio. O objetivo é compreender e evidenciar outras versões que se refere à maneira como os grupos não privilegiados concebiam e participavam das comemorações dos 13 de maio. Desta forma, tento captar como as comunidades de terreiros, os capoeiristas e grupos de maculelês davam sentido as suas práticas e atribuíam significados ao Bembé, por meio de suas lembranças.

Nesse sentido, vejo as recordações como evidências de outras versões sobre as celebrações do 13 de maio, ainda que essas lembranças não anulassem o sentido atribuído aquela data comemorativa pela memória oficial. Devo salientar que com a implantação da República no Brasil, houve uma disputa em torno da imagem do novo regime, cuja finalidade era atingir o imaginário popular a fim de recriá-lo dentro de valores republicano. Para isso, os símbolos, alegorias, rituais e mitos tornaram-se elementos poderosos para as projeções de interesses, aspirações e medos coletivos, à medida que tiveram êxito em atingir o imaginário popular plasmando visões de mundo e modelando condutas.[9] Não

[8] Sodré, 1999, pp. 22-23.
[9] Carvalho, 1990, pp. 10-11.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

obstante, as práticas culturais negras que aconteciam nas comemorações pelo 13 de maio, tornavam visíveis, os conflitos e as experiências em torno das elaborações de versões não oficial sobre as lembranças do 13 de maio, por meio daquilo que chamo memória coletiva.

É necessário também acrescentar que a noção de representação elaborada por Roger Chartier (1990) criticou a polarização entre a objetividade da estrutura e a subjetividade das representações. A proposição do autor é que, para ultrapassar tal polarização é necessário considerar os esquemas culturais que geram as percepções próprias de cada grupo como instituições sociais, incorporando as demarcações da própria organização social sob a forma de categorias mentais e de representações coletivas. Chartier (1990) também identifica o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler,[10] afirmando que as representações do mundo social apresentam-se como universais, mas são na realidade discursos determinados pelos interesses dos grupos que as forjam. Ele entende que as representações são "matrizes de discurso e de práticas diferenciadas que têm como objetivo a construção do mundo social e como tal a definição contraditória das identidades, suas e dos outros". Assim, as apropriações são social, institucional e culturalmente determinada, produzindo formas diferenciadas de interpretação.[11]

No segundo capítulo realizo a etnografia da festa. Descrevo os rituais realizados para Egum, os rituais para Exu, maior destaque será para os rituais que identifico como arrumação do presente para Iemanjá. Esse procedimento permitiu demonstrar a dimensão performática dos rituais. Acentuo a participação dos adeptos, os cenários onde a festa é realizada, bem como os trajetos por onde passam o cortejo que levam as oferendas para Iemanjá, até sua chegada na vila de Itapema. Utilizei como metodologia a observação participativa, apesar de não ser iniciada, tive acesso a quase todos os rituais restritos, exceto os de Egum.

Já no terceiro capítulo busco nas narrativas das pessoas mais antigas, as lembranças das experiências e cotidiano de suas vivências nos bairros onde moram (vam). Analiso como articulavam-se as memórias sobre a organização da festa. Pretendo perceber as territorializações dos valores do grupo; compreender como se constituem as explicações e

[10] Chartier,1990. pp.16-17
[11]Ibid.,pp. 18-28.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

mecanismos que justificaram a permanência do Bembé, como sendo uma obrigação religiosa da cidade, e também aponto algumas das mudanças nos rituais que aconteceram em torno da festa, através das falas dos entrevistados

Nas considerações finais, irei traçar uma síntese do sentido e significado da festa levando em consideração a proposição de que a festa do Bembé é um candomblé, e que seu acontecimento no dia 13 de maio acentua as lutas pela liberdade e a participação das comunidades de terreiros a partir de seus referenciais culturais.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

INTRODUÇÃO

Entendo que o Bembé não carrega em si a lógica do catolicismo popular, a exemplo da festa de nossa Senhora da Purificação[12] que acontece dia 2 de fevereiro, com procissão, missa e cortejo da santa até a igreja da matriz, o que é bastante comum aos festejos religiosos baianos.[13]

> *As festas da padroeira de 2 de Fevereiro, há tempos que bem longe, vão o povo santamarense em homenagem a Imaculada Virgem da Purificação, a padroeira da cidade, realizada todos os anos em 2 de Fevereiro, estas homenagens são divididas em novenas iniciadas em 24 de Janeiro, no dia31 do corrente mês acontece à lavagem em que como de costume, vultoso grupo de raparigas, aos acordados de afinadas charangas percorre, munidas de cânticos, as ruas da cidade após a lavagem do templo. E finalmente aos 2 de Fevereiro e de acordo com o programa publicado, após as missas de 4 e 8 horas da manhã, teve lugar às 10 horas da manhã, a missa festiva celebrada pelo Pe.João de Deus. No dia 3 saem à procissão com o Clero, Irmandades, Corporações religiosas e grande massa popular. As festividades da padroeira se encerram com uma grande queima de fogos de artifícios. [...]*[14]

Diferente dessa festa, o Bembé caracteriza-se pelos diversos rituais que compreendem o universo dos cultos dos orixás, sendo que o calendário da festa coincide com o da semana do dia 13 de maio. Nos primeiros dias que antecedem essa data, começam as cerimônias de preparação do Bembé. Os ritos destinados aos ancestrais e a Exu são realizados nas vias que dão acesso a cidade. Segundo os adeptos dos candomblés, o objetivo desse ritual é evitar complicações, propiciar bons acontecimentos e "abrir caminhos". Essa cerimônia é restrita, pois as pessoas que dela participam são ligadas aos terreiros e se responsabilizam pela organização da festa. Há uma seqüência na realização desses ritos, o de Iemanjá é um dos mais significativos, uma vez que a festa é em sua homenagem. Mas também ocorrem oferendas para Oxum.

Reflito que essas práticas ganharam conformações políticas, cujas injunções simbólico-culturais caracterizaram as formas de lutas numa dimensão de amplo alcance

---

[12]É importante destacar que apesar do dia 2 de fevereiro constar no calendário dos festejos baianos como dia consagrado para Iemanjá, não observei entrega de oferenda para esse orixá, como o que acontece no dia 13 de maio.
[13] Sobre esse assunto ver Sousa 2003.
[14] Biblioteca Pública do Estado da Bahia, O município de Santo Amaro, 9 de fevereiro 1924, 307

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

social[15]. Isso remete às disputas pela memória do 13 de maio. Apesar da dimensão religiosa da festa, os personagens e grupos reorientavam lutas cotidianas no território do mercado, buscavam recriar práticas de apropriação discursiva sobre a memória desta data entre os afro-descendentes.

Portanto, é pertinente relembrar os comentários de Nicolau Parés (2006), sobre a ocupação do espaço urbano pelos candomblés. Ele realça que os candomblés passou a constituir um dos meios mais importantes de agregação social, identidade e resistência cultural da população negro-mestiça. O referido autor, acentua que "em palavras de Wilson Roberto de Mattos, a concepção de territorialidade/territorialização não se restringe apenas à análise identificatório da ocupação de alguns espaços físicos determinados, e sim se refere, sobretudo à ocupação de espaços sociais de alcance mais amplo singularizando-os através de injunções simbólico-culturais[16].

Saliento, também, que as lembranças podem ser compreendidas como umas das injunções de amplo alcance social, pois elas constituíram-se no interior de um grupo. Os indivíduos são inspirados pelos grupos onde estão inseridos nas várias idéias, reflexões, sentimentos e paixões que se originam no interior das experiências em uma determinada comunidade. Para além da constituição dos sentimentos e paixões, essas "inspirações" corroboraram para organização e silêncios como também evidenciaram os discursos que compreendo como referenciais sobre a memória. Desta forma, as lembranças podem ser reelaboradas ou simuladas a partir dessas vivências e interesses dos grupos os quais pertencem essas mulheres e homens.

Portanto, levo em consideração o fato da memória ser mais que uma recordação individual de um tempo pretérito, remoto e estático. Ela configura-se como redes de relações, conformadas em quadros sociais, que resultam das experiências vivenciadas. Por sua vez, constituem os indivíduos e ao mesmo tempo informam sobre as influências e regras combinatórias que sustentam as lutas e definem os conflitos, bem como as sociabilidades, nas construções identitárias de um determinado grupo.

A memória pode ser interpretada como um mecanismo discursivo, apontando para a complexidade das relações sociais. Ela é uma referência importante para refletirmos sobre

---

[15] Ver Sodré 1988, pp. 14-15.
[16] Parés, 2006, p.138.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

os campos de disputas entre os grupos e sujeitos que se articulam nas lutas cotidianas por meio das mediações mítico-religiosa, como o que acontecia no largo do mercado da cidade de Santo Amaro. Tais lembranças podem ser compreendidas como uma maneira de perceber o processo de organização das populações negras, por mediação da memória da nova realidade social da pós-abolição.

Sendo assim, os discursos sobre o festejo do Bembé, não se limitam a uma simples evocação do passado, mas realçam as reinterpretações sobre as memórias das lutas do passado. "Tal sentimento de persuasão é o que garante, de certa forma, a coesão no grupo, esta unidade coletiva, concebida pelo pensador como o espaço de conflitos e influências entre uns e outros. A memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a 'um ponto de vista sobre a memória coletiva'. Olhar este, que deve ser analisado, considerando o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios. "[17]

As fontes de pesquisa que utilizo são os textos escritos pelos memorialistas. Priorizei os livros da professora Zilda Paim e Herundino da Costa Leal. A primeira, pelo contato com os grupos de samba e maculelê, também por ter sido, durante alguns anos, coordenadora do culto afro em Santo Amaro, embora afirme não ter ligação religiosa com as casas e terreiros de candomblés da cidade. Já Costa Leal, em seu livro *Vida e Passado de Santo Amaro*, (1950) constituiu uma fonte sobre as diversas manifestações culturais dos santo-amarenses.

As crônicas dos jornais que circulavam em Santo Amaro foram importantes, à medida que serviram para contrapor as temáticas surgidas a partir das entrevistas. Em se tratando de uma produção textual da primeira metade do século XX, analisá-las significou averiguar como as práticas culturais negras foram compreendidas pelas elites, e também como os articulistas se referiam a essa festa.

Já os panfletos ajudaram a visualizar a estrutura e organização dos eventos. Algumas das fotografias utilizadas foram encontradas em acervos particulares, muitas das quais estavam dispersas, mas forneceram importantes pistas sobre a cidade nos anos da década de 1930. A maior parte desse acervo imagético foi produzida no campo de pesquisa, onde

[17]Halbwachs, 2006 p.74.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

fotografei as seqüências dos rituais. Constituiu-se, portanto, como memória visual, à medida que registraram aspectos das performances das cerimônias.

Realizei entrevistas. Elas acentuaram a importância dos significados da festa e foram utilizadas como referências para traçar uma breve trajetória do Bembé, bem como forneceram relevantes indícios sobre as experiências e o cotidiano de Santo Amaro no inicio do século passado. As tradições orais foram de grande relevância, pois revelavam aspectos simbólicos das vivências daquelas pessoas. Assim, as letras dos sambas, as cantigas dos maculelês e as ladainhas de capoeiras foram de grande utilidade para a compreensão dos aspectos simbólicos da comunidade que realiza o Bembé.

Busco perceber como as lembranças se organizam em textos narrativos capazes de apontar as disputas pela memória social da festa. Pretendo compreender como as pessoas dos candomblés vivenciaram os conflitos e as solidariedades, num período de reorganização das relações sociais. Em se tratando de uma data que simbolizou o fim do estatuto da escravidão no Brasil. Compreender as relações instituídas foi um das indagações ao longo da pesquisa.

É significativo relacionar o conceito de memória social ao de territorialização, uma vez que ressalto a articulação dos seguintes conceitos: práticas culturais, territorialidade/memória e valores. Neste sentido, a noção de território, segundo a definição de Muniz Sodré (1988), é entendida como uma força de apropriação exclusiva do espaço, resultante de um ordenamento simbólico, capaz de engendrar relacionamento de aproximação e distanciamento. O território apresenta-se como um lugar necessário à formação de identidade grupal/individual, no reconhecimento, de si em relação aos outros. Assim, a interpretação das expressões culturais/religiosas engendraram lugares originários de força ou potencial social para os grupos que experimentaram a cidadania em condições desiguais.[18]

As celebrações são entendidas como mediações articuladas no território e na construção das identidades. Segundo observei, o termo Bembé aplicado ao evento celebrativo do dia 13 de maio é para os moradores do Pilar, Ilha do Dendê e Avenida

[18] Segundo o autor a territorialização não se define como mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regime de relacionamento, relações de proximidade e distância.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Caboclo, também sinônimo de Candomblé[19]. O modo de relacionamento desses atores sociais, por meio das experiências vividas no espaço do Mercado de Santo Amaro, leva-se a entender que as ações relativas a determinados saberes/religiosos de um grupo implicam em localizá-lo territorialmente. O mercado adquiriu significado especial, conforme se tornou cenário das práticas religiosas, bem como era o lugar de trabalho dos que festejavam. Ali se negociavam os artigos utilizados para os preparos das oferendas.

O principal aspecto a ser analisado é a memória como sendo um mecanismo discursivo, portanto é uma noção importante para refletir sobre os campos de disputas entre os indivíduos e grupos que se articularam para consolidar o Bembé como modo de demarcação do território e afirmação da alteridade. Compreendo que as lembranças são estruturadas a partir das vivências dos indivíduos com o grupo. Os anseios, percepções e modos de interpretar a vida são orientados pelos discursos, que os grupos proferem. Tais discursos estruturam e dão sentidos as concepções que norteiam a experiências dos homens e mulheres no mundo onde constroem suas marcas. Reafirmo que a análise da reelaboração do passado, não se limita a uma simples comemoração passiva do 13 de maio, mas trata-se da dinâmica em que os participantes, através de ritos e concepção de mundo, buscavam contar outra versão de suas experiências.

A representação do 13 de maio e dos 20 de novembro, como duas datas que simbolizam o negro no Brasil, foi analisado pelo antropólogo Micênio Santos (1991). O autor realizou uma descrição das comemorações da abolição da escravatura no Brasil, ao longo do primeiro centenário. Foram escolhidos para sua análise, os textos produzidos por diferentes grupos e instituições sociais que pensaram essas comemorações. Para ele, não havia oposição entre as duas datas, pois ambas são referências importantes para se analisar como foram pensadas as populações negras no Brasil. Santos (1991) afirma que nem o 13 de maio é tão oficial, nem o 20 de novembro é tão contestador, apesar das distinções quanto às formas que são apresentadas as experiências dos negros no Brasil.[20]

Segundo abordagem do autor, essas datas são objetivamente diferenciadas pelos símbolos cultuados e seus significados. Considera que o 13 de maio tem o caráter oficial, por está ancorada no imaginário popular, e que desde sua origem histórica representou o dia

---

[19] Castro, 2001, p.173. O termo Bembé é sinônimo de Candomblé. Cf. bater bembé. Fon/yor.bèmbé, espécie de tambor.
[20] Santos,1991, pp.2-3.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

em que o povo foi à rua comemorar o fim da escravidão. Portanto, essas ressalvas remetem para o entendimento da existência de uma perspectiva recorrente naquelas comemorações[21], à medida que foram consideradas em sua análise a ação do Estado, a participação do povo, de pretos e brancos, católicos e umbandistas, candomblesistas, em torno do evento. Santos (1991) conclui que "o 13 de maio parece ter se consolidado como uma data presente no imaginário popular. Uma data reverenciada por muitos grupos e que foi sendo disciplinada, transformando-se em uma data oficial que reúne, sincretiza e religa grupos sendo reconhecida nacional e oficialmente e considerada uma data de todos, ricos e pobres, monarquistas e republicanos, brancos e pretos" [22].

Algumas dessas categorias são abstratas demais para se compreender as dinâmicas e a complexidade dos conflitos cotidianos entre os grupos mais interessados que construíam sua cidadania. Entre as categorias avaliadas como abstratas está a noção de "povo" [23], uma vez que está noção, pouco ajuda à compreensão desses conflitos. Outros aspectos também precisam ser analisados. Embora, essa data esteja ancorada no imaginário popular como sendo o dia em que se comemorou o fim da escravidão, é preciso levar em consideração que os grupos e indivíduos que participavam dessas comemorações apropriaram-se dos significados simbólicos de diferentes formas, inclusive dos espaços onde se realizavam tais eventos, a partir dos interesses e idéias que os orientavam.

Em se tratando das experiências da pós-abolição, problematizar a memória social, enquanto campo de disputa, pode ser promissor para se perceber as construções do novo momento histórico que se instituía o regime republicano, bem como compreender as dinâmicas e arranjos das solidariedades e dos conflitos envolvendo os atores sociais.

Por conseguinte, as análises sobre as comemorações extrapolam a perspectiva de continuidade, pois a compreensão dos rituais festivos como inversões sociais, onde havia momentos de suspensão dos conflitos e regras ou fusão das diferenças são também interrogados pelos historiadores nos aspectos que apontam para as mudanças e, não somente observadas na longuíssima duração como explicita Maria Clementina Pereira Cunha [24]. Compreender as permanências, sem destacar as nuanças sutis de mudanças seria

[21] Sentido do que retorna ao ponto de origem.
[22] Ibid.,p. 198.
[23] Santos, 1991, p.2
[24] Cunha, 2002, p.11.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

não perceber a capacidade dos homens e mulheres de reorientarem seus anseios e expectativas, face aos contextos e as adversidades em que tais celebrações aconteciam.

Concordo com Micênio Santos (1991 p.2), quando afirma que essas manifestações em torno do 13 de maio tinham como princípio original a participação de populares na comemoração do fim da escravidão. Entretanto, é preciso perceber que as práticas culturais negras assumem pressupostos políticos que possuem caráter que singularizam formas específicas de embates entre os segmentos sociais na disputa pela realização dos seus projetos. Há que se questionar o sentido dessas práticas nos diferentes momentos e, também, se todos aqueles que comemoravam compartilhavam dos mesmos significados.

Uma leitura mais atenta sobre essas comemorações é informada por Albuquerque (1999). Conforme suas análises em torno da comemoração do 2 de julho, os baianos "podiam construir, divulgar, confrontar e/ou assimiliar leituras e projetos diversos para o seu mundo social"[25]. A autora acrescenta que as festas pertencem aos contextos sociais que as comemoram e produzem, impondo seus próprios impulsos e cores[26]. Desta forma, as manifestações comemorativas que acontecem em Santo Amaro também sugerem várias possibilidades de compreensão. Entretanto, analiso aquela que visualizo como sendo, a mais conflitante, pois os seus participantes, utilizando-se dos referenciais civilizatórios de matrizes africanas, buscaram justificar sua pertinência nas comemorações do13de maio. Os referenciais de explicação do complexo infortúnio/fortuna e ventura/desventura, altar-oferenda, baseiam-se "nas continuidades" reinventadas das tradições em cultuar Iemanjá[27].

Através das entrevistas e tradições orais percebi que aparecem conteúdos silenciados pela memória hegemônica. Tento realçar por meio das análises das lembranças dos entrevistados esses conteúdos, que não foram decodificados como possuidores de um repertório, capaz de questionar a memória dominante. Tais conteúdos são significativos, pois imprimiram uma singularidade discursiva nas disputas pela memória histórica, de modo que, visibilizá-los constituem um desafio.

Walter Fraga Filho (2006) chama a atenção para algumas das atitudes de ex-escravos e senhores no Recôncavo Baiano, nos dias seguintes ao 13 de maio. Ele realça que uma análise mais apurada dos festejos dos 13 de maio (1888) pode revelar sentimentos e

[25] Albuquerque 1999, p.25
[26] Abreu , 1996, p.22.
[27] Parés, 2006, p. 125.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

expectativas dos ex-escravos em relação à nova condição de livre. Diz o autor, "... naqueles dias, os ex-escravos encontraram oportunidade de questionar abertamente os padrões e etiquetas de mando senhorial, ou simplesmente de ignorar as ordens dos senhores." Percebo que de algum modo Fraga Filho (2006) sugere a possibilidade de construção de novas etiquetas de relacionamentos, mediante as atitudes demonstradas pelos ex-escravos. O autor acrescenta que "de qualquer forma, aquele foi um momento marcante, em que os ex-escravos tentaram aprofundar as transformações nas relações cotidianas de poder, dentro e fora das propriedades. Aos olhos dos ex-senhores, as reações dos libertos não passavam de atos despropositados, frutos da 'embriaguez' e dos entusiasmos."[28]

Baseada nessas reflexões, concluo que as populações negras daquelas cidades do Recôncavo, apesar das difíceis e perversas condições estabelecidas desde o período anterior à abolição, tentavam instituir formas de interferir nos projetos mais amplos de participação nos espaço urbanos, por meio das manifestações que eram norteadas pelos novos e tradicionais valores e práticas. É necessário refletir sobre as diferentes memórias sociais, sobretudo aquelas constituídas como repertório cultural sobre as populações negras. Para isso, levo em consideração que as memórias são discursos, e como tal comportam em suas diferentes versões, conflitos e disputas, assim como são capazes de expressar os laços de solidariedade e afetos.

Para Sahlins (1990), há uma interação dual entre a ordem cultural constituída na sociedade e a ordem cultural vivenciada. Conclui que "se por um lado a cultura é historicamente reproduzida na ação, por outro lado ela também é alterada historicamente na ação"[29]. É esse movimento que possibilita que os atores sociais estabeleçam interpretações diferenciadas e que as sociedades elaboram consensos. Logo se as culturas são alteradas historicamente, a memória pode ser interpretada a partir dos conflitos e suas alterações históricas, ou seja, pode ser percebida na diversidade em que os grupos articulam suas demandas e expectativas.

As narrativas sobre a memória do 13 de maio, encontradas nos jornais, são interpretadas como sendo uma das formas de ações sobre as populações negras. As crônicas apresentadas refletem o "consenso" que pretende tornar hegemônicas as interpretações

[28] Fraga Filho, 2006, pp.128-129.
[29] Shalins, 1990, pp. 179-180.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

sobre o passado, escamoteando as lutas pela sobrevivência de homens e mulheres que comemoravam o fim da escravidão. Vale a ressalva de que, mesmo os grupos em lugares sociais mais privilegiados, disputavam a importância simbólica e sentido das memórias.

As lembranças sobre o passado não se institui como algo desprovido de intenções, ao contrário, as memórias sobre os eventos são reapresentadas como aspectos desse passado, fenômeno que possibilita aos indivíduos e grupos sociais articularem estratégias, as quais podem informar valores, posições frente aos anseios, conflitos e esperanças, e realçar as relações de poder. A memória social produzida pelas tradições e práticas culturais destes grupos, comunidades de terreiros, capoeiristas, maculelês e grupos de sambas são ampliadas a partir das injunções que se articulam nas experiências sobre o passado, o que corresponde à participação política desses grupos ao reivindicarem nova inserção no mundo.

Considerando que as lembranças possibilitaram as reivindicações dos homens e mulheres que viveram no período das primeiras décadas do século XX, tento refletir sobre vários os aspectos do significado dessa festa, para a comunidade de santo, os capoeiristas e maculelês. Nesse sentido, verifico como a ocupação do espaço público apontava para a compreensão de algumas nuanças da tessitura social, acentuando as disputas pelas memórias sobre o 13 de maio.

Nas versões que foram investigadas busquei averiguar se a memória do 13 de maio era diferenciada daquelas que as crônicas apresentavam. Os periódicos que circulavam em Santo Amaro silenciaram, em suas narrativas, a festa do Bembé do mercado. Mas, em contrapartida realçaram aspectos sociais, ou seja, em Santo Amaro, haviam projetos em utilizar o 13 de maio como marco divisor, no sentido de estimular a noção de uma apaziguada relação entre negros e brancos, e de propagar o ideal de uma nação civilizada.

Há no mínimo um aspecto fundamental que preciso relembrá-los, o Bembé está inserido num contexto de instauração do novo regime político. O primeiro ano em que se comemorou o aniversário da abolição também foi o ano da implantação da República. Logo, diferentes elementos vão configurar e contribuir na composição da nova ordem política e social, esses “novos tempos” exigem de quem o viveu “novas etiquetas” e estratégias.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

1. AS NARRATIVAS SOBRE A FESTA DO TREZE DE MAIO EM SANTO AMARO E AS POSSÍVEIS REPRESENTAÇÕES DAS MEMÓRIAS SOCIAIS.

Neste capítulo, analiso aspectos das narrativas sobre a memória social do treze de maio, tomei como referência o Bembé do largo do mercado[30]. Busquei nos jornais notícias que se reportassem à participação das comunidades de terreiro nas celebrações do treze de maio. Procurei perceber de que modo essas notícias eram narradas, e se as crônicas que estavam nos diários e periódicos faziam referências às práticas culturais negras. Importava saber se havia evidência da festa do Bembé nos jornais locais e soteropolitanos.

Os jornais escolhidos foram os que circulavam em Santo Amaro nas primeiras décadas do século vinte. Utilizei também alguns dos panfletos elaborados e distribuídos pela Secretária Municipal de Turismo e Cultura que divulgavam a festa, bem como as memórias que foram escritas pelos autores Herundino da Costa Leal e Zilda Paim, eles narraram em seus livros algumas das manifestações que envolviam os africanos e seus descendentes. Recorri também a algumas entrevistas, utilizei como critério aspectos como idade, as participações em grupos de sambas, grupos de maculelês e capoeiras, como também a aproximação com a festa e os bairros onde moravam.

Quanto aos critérios para a escolha dos jornais, aqui analisados foram os que apresentaram melhores condições de manuseio. Havia um número significativo de periódicos e diários que circulavam na cidade de Santo Amaro: O *Echo santamarense*, *O Município de Santo Amaro*, *A paz*, *O Combate*, *A tezoura* [sic], *A Verdade*. Com exceção do *Echo Santamarense*, que era um diário do século XIX, os outros tiveram suas edições no início do século vinte, nos quais foram encontradas notícias que narravam as celebrações do 13 de maio sem fazer referências à festa do Bembé. Também utilizei dois diários de maior circulação da capital, *A Tarde* e o *Diário de Notícias*.

Tentei perceber quais os personagens, os eventos e adjetivos utilizados para ressaltar a importância da comemoração do treze de maio. Levei em consideração os aspectos qualitativos, uma vez que os jornais e entrevistas apontavam para algumas

[30] No âmbito das ciências humanas, a problematização da narrativa é influenciada pela interlocução com a teoria literária, pondo em evidência os aspectos teórico-metodológicos que interferiram nas abordagens e conceitos,e escrita da história . Ver Kramer 1992, pp. 131-173.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

características comuns que agrupavam as pessoas em torno daquelas comemorações. Surgindo assim temáticas importantes sobre festa. Desta forma busquei nas notícias, o modo como aconteciam os eventos e quais eram os sentidos que se atribuíam às comemorações.

Seguindo Liliam Shwarcz (1987), os jornais são produtos sociais que trazem alguns vestígios de como se articulam e se produzem as memórias sociais. São por intermédio das notícias que se concebem opiniões que, por sua vez, elas apresentam diferentes imagens sobre o passado, acentuando alguns dos aspectos do quotidiano de uma sociedade, possibilitando, assim, articulações de assuntos que delineavam o modo como setores da elite pensavam a cidade e os grupos sociais que nela habitava.

Procurei analisar nos discursos encontrados nos jornais, quais eram as representações e imagens sobre as comemorações do treze de maio. E se aquelas representações, por sua vez, demonstravam a proeminência de um tipo de discurso. As crônicas jornalísticas conduziram a pesquisa, pois, à medida que avançava nas investigações interessava-me perceber como os jornais narravam às manifestações dos ex-escravos e seus descendentes. Nesse sentido, a festa do mercado poderia ser interpretada como referência para analisarmos outras versões sobre o passado, ou seja, como forma de analisar outro tipo de memória social. Para isso, interessava-me também caracterizar a festa do Bembé, uma vez que havia outras formas de celebrar o treze de maio.

Acentuo que os diários e periódicos pesquisados, em um período compreendido entre 1917 a 1937[31], não mencionaram em notas ou notícias quaisquer informações sobre a festa do Bembé. Todavia, não lhes faltaram as crônicas em que foram evidenciados os outros eventos comemorativos pela passagem do treze de maio. Os jornais de Santo Amaro apresentaram em suas narrativas uma interpretação do treze de maio considerando a assinatura da Lei Áurea, como representação do marco divisor de uma sociedade desigual, na qual os brasileiros deixaram de ser infelizes mercadorias de "comércio e máquina de trabalho" e foram incorporados legalmente à "comunhão nacional." [32] Alguns desses jornais, santo-amarenses foram fundados com o objetivo de divulgar as idéias políticas de seus proprietários, através destes periódicos e diários defendiam-se idéias partidárias e

[31] Os periódicos e diários pesquisados foram A Tezoura, A paz, O município de Santo Amaro, O Combate, A Tarde, Diário de Noticias.
[32] IGHBa. O município de Santo Amaro, 12de maio de 1928 – nº 296

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

opiniões que seus proprietários julgassem oportunas. Dentre os jornais analisados, dois eram propriedades de militares. O coronel Antônio Serra e o capitão Cândido Serra eram respectivamente proprietários de *A Paz, e o O Combate*l. Este, segundo afirmou Costa Leal, tinha profundas divergências com as autoridades policiais.[33] Mas havia aqueles como O Município de Santo Amaro que tinha um caráter oficial.

1.1 Os jornais e a interpretação sobre os 13 de maio.

Os contornos poéticos e as eloqüentes imagens desenhadas nas narrativas eram utilizados como estilo para expor os motivos pelos quais o dia 13 de maio era considerado o *primeiro dia da pátria!* Nelas os articulistas compreendiam que a Lei Áurea *apagou a mancha escura do pavilhão nacional.*

> [...] Amanhã é o primeiro dia da pátria! O dia do quadragésimo anniversário da.Lei Áurea ...que aboliu o elemento escravo, que apagou uma mancha escura do pavilhão nacional da nossa bandeira, a bandeira do nosso Brasil, a mais expressiva a mais bella de todas as bandeiras, verde da cor da esperança. Tendo no seu centro vinte estrellas, onde cada estrella é um sol e cada sol é um cosmo. Quando ella se desfralda aos quatros ventos que garba, que mimosidade, que magnificência ? Ella alvoratou-se nesse dia sublime, tendo um riso e, quebrem-se os grilhões da raça negra, quebrem-se os grilhões da raça branca [34].

Essa narrativa é um dos exemplos de como os articulistas transmitiam idéias, cujos conteúdos cívicos e patrióticos, registravam os importantes aspectos a serem lembrados naquela data. O conjunto de imagens que realçavam o patriotismo e os laços fraternais, entre as "raças", são alguns dos aspectos que merece nossa atenção, à medida que em tais narrativas essas idéias correspondiam à construção das distintas representações que apareciam em muitos dos jornais. Algumas das quais afirmavam que a "escravidão maculou a nacionalidade".

Noto que um dos adjetivos que qualificavam o dia 13 era "sublime", corroborando com a idéia de que assinatura da lei foi um extraordinário ato de elevada perfeição material e moral, pois instaurara harmônicas relações entre as "raças". Havia uma perspectiva em associar a nacionalidade a uma metáfora que era simbolizada pela bandeira brasileira, e que

---

[33] Herundino da Costa Leal, Vida e Passado de Santo Amaro, Salvador, impressa oficial da Bahia, 1950, pp.25-26.
[34] IGHBa. A Paz, 12 de maio 1928-n 296.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

por sua vez, constitui-se em um dos signos de orgulhosa magnitude, sinalizando para a suposta alegria da "quebra dos grilhões" raciais no Brasil e, conseqüentemente, em Santo Amaro.

Na vertente dessas narrativas o mérito atribuído à assinatura da Lei Áurea foi a retirada do país da condição de incivilidade, pois fora apagada a "mancha escura, do pavilhão nacional". O treze de maio foi compreendido como sendo a data, que representou o início da pátria, ou seja, os articulistas referiam-se ao treze de maio, como sendo a data complementar ao sete de setembro cujo atributo mítico era ter também fundado a nação. O momento em que se concretizou, por meio da nacionalidade, o estatuto do direito aos brasileiros antes escravizados.

Com isso, efetuava-se a entrada do Brasil no rol das nações civilizadas, uma vez que essa data significou o reconhecimento dos ex-escravos a uma nova condição cuja liberdade garantiu-lhes, o pertencimento à nação [...]. *"Era um punhado de brasileiros, indevidamente escravizados, porque não há 'direito' contra o direito natural: não sentia mais a infecções [sic] das senzalas e o aviltamento do chicote..."*[35]

A concepção de união e engrandecimento da nação associada ao da qualidade angelical da princesa Isabel também merece destaque nessa análise, pois os articulistas utilizavam adjetivos que realçavam a atuação de determinados setores das elites, a partir das representações que acentuavam a idéia de concessão da liberdade. Deste modo dava-se ênfase as homenagens e comemorações que deslocavam a participação dos ex-escravos.

Conforme analisa Robert Daibert (2004), a representação da Princesa Isabel, como redentora dos escravos, foi um investimento articulado politicamente, no qual cercava-se a figura de Isabel de um discurso que apelava para imagens religiosas, que de fato traduziam expectativas de atuação políticas, dentre as quais destacavam-se a luta pela igualdade civil. Não se tratando de um mero chavão religioso. O autor empreende uma análise que leva em consideração a passagem da Monarquia à República. Ainda salienta que a construção simbólica dar-se-ia através dos repertórios oferecidos pela cultura de cada tempo[36]. Podendo refletir as tentativas de manipulações, por parte dos grupos que estavam no poder.

[35] idem
[36] Daibert, 2004, p.149.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Tanto a memória dos personagens destacados, quanto dos conteúdos do que se deveria celebrar, são evidências da eficácia com que essas representações pareciam exercer nas lembranças sobre aquela data. Pois, segundo as crônicas havia a necessidade em reconhecer com gratidão a "memória" daqueles que "baixou ao túmulo".

Em outra narrativa, apresentou-se a importância do dia treze, reiterando a noção religiosa, a qual continha idéias de que naquele dia a pátria comemoraria o batismo de uma raça no Jordão da liberdade. As representações e linguagens acentuavam o sentido cristão, fraternal e cívico nas representações em torno das comemorações.

> "Nesse dia comemorou a pátria Brasileira o batismo de uma raça no Jordão da liberdade trinta e um anos decorridos apagada a negra mácula das dobras do seu pendão auriverde ela não pode, como não poderá jamais esquecer os nomes dos beneméritos dos esforçados lutadores pelos seus engrandecimentos, pela conquista de um lugar entre nações livres e por isso comemorando a data 13 de Maio de 1888. Pois, num gesto sublime, de dever cívico, a pátria presta devida homenagem de grato reconhecimento à memória dos que baixaram ao túmulo cobertos de glórias. Enquanto com seu coração ungindo de verdadeira gratidão da princesa Isabel, tida para eles como uma "anja da redenção''[37].

As palavras como civismo, gratidão e ungido são expressões que reiteravam as referências tanto patrióticas quanto divinas, e assinalavam as especiais entonações no sentido de acentuarem os objetivos que qualificavam aquela data e comemorações. *O Município de Santo Amaro,* jornal oficial que circulava na cidade, relembravam o treze de maio através da atuação do abolicionista Joaquim Nabuco e também da Princesa Isabel. Ambos foram solenizados pela vitória em oficializarem a lei. O periódico também destacava além da abolição, a liberdade da imprensa na cidade.

> "13 de Maio de 1930, dia da redenção data em que rolou por terra o regime do manguá, foi nesta real cidade comemorada solenemente 13 de Maio de 1888 dia em que a Princesa Isabel assinou o decreto da Lei Áurea promulgada por Nabuco a vitória da campanha abolicionista, foi de fato extraordinário acontecimento. Também no dia 13 de Maio além da abolição, é a data em que a imprensa foi permitida a funcionar na cidade".[38]

Tratava-se de uma pequena nota pela passagem da data. O articulista atribuía ao treze de maio o momento em que os cativos foram protegidos e auxiliados pelo decreto da Lei Áurea, e resgatados dos açoites [manguá] do regime escravista. As ressalvas são feitas

[37] IHGB, A Verdade, 14 de maio 1937, p.10
[38] Biblioteca Pública do Estado da Bahia, O Município de Santo Amaro, 15 maio 1930, p.5

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

para a campanha abolicionista. Conforme esta narrativa o fim da escravidão foi compreendido como sendo um fato admirável, um acontecimento excepcional.

No ano de 1924, o mesmo jornal editava comentários sobre o treze de maio. Houve uma junção entre o 13 de maio, com outros acontecimentos triviais da cidade; associavam-se a data, a festa da árvore. Mas mantiveram-se a compreensão patriótica e de que era a data da "redenção", uma vez que assegurou aos indivíduos [ex-escravo] um novo estatuto do direito de saírem da condição servil.

> [...] O 13 de Maio e a festa da Árvore comemorando simultaneamente a grande data que assinalada a redenção dos cativos restituindo-os livres a Pátria e a data da árvore que foi plantada no grande parque da Purificação. Após a cerimônia Cívica do Sr Dr Interdente Arthur Ferreira de Viana [39]

Em 12 de maio 1917, o jornal A Tarde destacava que *"Das datas brasileiras, depois de 7 de setembro, dos fundamentos da nossa soberania nacional, é 13 de maio a mais augusta, a mais chistã [sic] e humana, porque encerra o período bárbaro dos direitos e prerrogativas do homem, reduzindo a condição servil. O colonizador, para rotear o solo semeal e fazel-o [sic] fecundo importou o africano."* O 13 de maio encerrou a barbárie, onde se negou os diretos dos homens. Continua a narrativa, acentuando as características dos africanos *"[...] E apesar de ser elle, pela sua estrutura phipica capacidade de resistência, o fator preponderante da prosperidade agrícola no Brasil, continuou na sua successão o eterno martyr explorado [...]"*

Nessa narrativa são ressaltadas tanto as características físicas dos escravos, quanto o sentido cristão da data. Segundo a mesma, os atributos físicos e a capacidade de resistência foram os aspectos preponderantes na prosperidade econômica do Brasil. É significativo também perceber que a idéia de martírio aparece na concepção do articulista, corroborando para uma interpretação da escravidão como evento diluído das disputas políticas, como das explorações a que foram submetidos os escravos.

O treze de maio era a *"mais augusta a mais cristã"* entre as datas. Em se tratando dessa perspectiva a data ganhou segundo essa visão uma destacada imponência em relação às outras, sendo a mais majestosa e solene entre todas. Essas representações evidenciavam as interpretações, de que nessa data se realizara a transformação dos ex-escravos como

[39]Biblioteca Pública do Estado da Bahia, O Município de Santo Amaro, 24 de maio de 1924, folha 408

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

membros de uma mesma família (a sagrada família). Portanto os textos jornalísticos apresentaram o treze de maio, como a data marco da soberania nacional, cuja amplitude deste significado era a inserção do Brasil entre as nações civilizadas. Ainda acentuavam-se que a abolição representava o ato sublime da Princesa Isabel. As narrativas pouco destacava a abolição como um processo de fortes disputas políticas que incluía as diferentes lutas dos ex-escravos[40].Tais versões assumiram na memória historiográfica um lugar privilegiado, no que se referem às interpretações sobre o sentido do treze de maio. Os discursos que faziam referências ao ideal de confraternização de duas "raças", em que ambas foram "redimidas" pela assinatura da Lei áurea,[41] ofereceram importantes demonstrações da maneira como essas as comemorações eram descritas nos jornais. Nesse sentido as narrativas sobre o treze de maio nos mostraram importantes pistas sobre os silêncios, algumas interdições e negociações que certamente eram vivenciadas pelos atores envolvidos naquelas comemorações.

A perspectiva patriótica e as congratulações aos "beneméritos" descritos no jornal A Paz, é um dos discursos exemplares sobre a memória social veiculada pelos periódicos que por sua vez, destacavam também os aspectos cívicos e o ingresso de uma "raça no Jordão da liberdade," como afirmava, o mesmo jornal. Assim, os jornais sinalizavam para os debates ocorridos no Brasil entre o final do século XIX e as décadas iniciais do século XX.

Algumas narrativas associavam a figura da princesa Isabel ao sentido religioso, adjetivando-a como redentora e angelical; outras, porém, acentuavam a participação dos abolicionistas. Essas, por sua vez, demonstraram interpretações semelhantes sobre a data, mas seus enfoques eram diferenciados. Enquanto algumas destas narrativas sugeriam haver um caráter que homogeneizavam as diferenças entre os grupos, outras enfatizavam em suas interpretações o momento em que a nação foi reconhecida. Outras demonstravam não haver consensos quanto aos personagens e concepções que se deveriam ressaltar.

A construção da imagem da Princesa Isabel como governante capaz de por fim ao sistema escravista brasileiro era um empreendimento promissor que iria possibilitar flores e glórias à herdeira do trono. Mas para atingir tal feito era preciso que a princesa se aproximasse dos ideais abolicionistas, apresentando-se como partidária dos mesmos que

[40] Sobre o assunto ver Brito, 2003.
[41] IGHBa, A Paz, 12 de maio, de 1928.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

estavam em grande efervescência nos últimos anos de sobrevivências do regime escravista. Tais proposições deveriam contar como o relacionamento da Princesa como uma corrente específica de abolicionistas: a vertente moderada cujos principais expoentes eram Joaquim Nabuco, André Rebouças e José do Patrocínio. Eles defendiam o fim do escravismo, sustentando a visão de que a abolição deveria ser alcançada por meio da legalidade de um movimento pacífico que não provocasse uma alteração brusca na organização do país.[42]

Em um dos jornais da capital, o articulista destacou a participação do movimento emancipador como protagonista, ressaltou as possíveis pressões feitas ao parlamento sob o respaldo da Princesa Isabel. Segundo *A tarde*, tratava-se de um gesto de"coroação de uma obra piedosa e justa".

> "13 de maio de 1888, o movimento emancipador incondicional, que irrompera da propaganda das ruas, avassallando o parlamento, corôa a obra de piedade e justiça, referendando a sereníssima princesa Izabel a Lei Áurea da abolição do elemento servil, jogou o throno, mas exerceu a mais nobre das funcções de uma soberana, incorporando legalmente milhares de brasileiros parias a comunhão nacional. Bem haja, por isso, a redemptora, que antes não lhe tremera a regia mão assinando o decreto da libertação do ventre escravo. "Evocando os beneméritos libertadores, é de justiça que ao nome do primeiro Rio Branco alliemos o de José do Patrocínio, Luiz Gama, Joaquim Nabuco, Saraiva de todos enfim que apressaram esse movimento de restituição."[43]

Comparando as crônicas dos jornais da capital com as de Santo Amaro, percebi que os discursos apontavam para uma memória social que reiteravam os aspectos políticos institucionais, como também o de cunho religioso. Os adjetivos utilizados pelos jornais acentuavam termos como "augusta", "chistã" e "humana", tendo como justificativa o encerramento do período "bárbaro". Isto denota uma concepção por parte de setores da elite baiana com a preocupação em inserir o Brasil entre as nações civilizadas.

O treze de maio é narrado pela maioria dos jornais como a data que simbolizava os valores grandiosos, à medida que a "discórdia" deveria ser esquecida, pois as diferenças irmanavam as "raças" na inserção dos brasileiros, antes destituídos dos direitos natural. O ideal de fraternidade e unidade nacional, simbolizados nas imagens da bandeira e seus emblemas pretendiam conformar, através dos seus signos, tais concepções. Esses elementos que estavam presentes nos discursos realçavam a preocupação em conferir a abolição tais noções.

---

[42] Daibert, 2004, pp. 110-111.
[43] IGHB, A Tarde, 12 de maio de 1917

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

É pertinente considerar que apesar das narrativas apontarem para uma perspectiva de civilidade pautada nos ideais de uma nação sem conflitos raciais, as mesmas narrativas nos dão à compreensão de que o 13 de maio trazia em suas representações aspectos que nos levam a perceber variados significados. Não é novidade a afirmativa de que no período pós-abolição houve acirrados debates, uma vez que se tinha em vista as mudanças de regime político[44].

Segundo Flávio Gomes (1991), alguns dos segmentos sociais da época da pós-abolição esboçavam em seus discursos e atitudes um projeto de trabalho e higiene para uma grande parte da população de cor, constituída em boa parte de ex-escravos. Ele afirma que, na visão dessa elite política os trabalhadores escravos passariam a trabalhadores negros, sendo essa, aliás, sua marca de distinção, agora num país de braços dados com o progresso e rumo à civilização. Dessa forma, os jornais santo-amarenses estavam em consonância com os debates que envolveram as disputas pela forma como se deveriam lembrar do processo da abolição.

Em direção ao questionamento da memória historiográfica, Célia Maria Marinho de Azevedo analisou como os abolicionistas representavam as relações entre brancos e negros, e refletiu sobre o legado da memória abolicionista para o imaginário contemporâneo. [45] Os abolicionistas das décadas de 1870 e 1880 se distinguiam dos escritores emancipacionistas da primeira metade do século XIX. Enquanto estes alertavam para o perigo de uma guerra de raças, aqueles enfatizavam a ausência de uma questão racial no Brasil. A ênfase dos abolicionistas era assegurar a viabilidade de uma política de transição da escravidão para o trabalho livre, como também a possibilidade de expansão de outros abolicionistas à margem da lei e contrários aos interesses da grande propriedade. Os abolicionistas que se empenharam em manter campanha estritamente dentro da lei representavam a si próprios como redentores da "raça negra" e alertavam para que a propaganda contra a escravidão não acordasse "o escravo, visto como bestial, se sua letargia".

Afirma a autora que as idéias desses abolicionistas acabaram por constituir a memória vencedora desta vertente do movimento, e que, ainda, estão presentes hoje em muitas análises sobre a abolição. Ao mesmo tempo, silenciou-se a memória de outros

[44] Gomes 1991.
[45] Azevedo 1994.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

abolicionismos, considerados mais radicais. Neste sentido, analisar os silêncios, não do movimento abolicionista, visto não ser esse o objetivo deste texto, mas relacionar as construções de uma memória que, pretensamente vencedora, garante uma versão quase monodramático sobre o passado.

Assim, na interpretação de Célia Azevedo, ao imortalizar a extinção da escravidão como resultado da assinatura da Lei Áurea, os abolicionistas moderados buscavam cristalizar uma interpretação para aquele período, considerando-o um momento de ruptura na História do Brasil. Nesta compreensão dividiam-se dois tempos históricos distintos a partir do dia 13 de maio 1888: o passado, marcado pela irracionalidade, pelo retrocesso e pela paralisia e futuro, então inaugurado, caracterizado pelo progresso, pela racionalidade e pelo desenvolvimento. [46]

Ao comparar os sentidos das narrativas sobre o 13 de maio nos jornais de Santo Amaro, percebo que aquelas idéias estavam em consonância com o discurso que mostravam a nítida preocupação em empreender a modernização do país, bem como acentuar tendências mais suaves na interpretação dos elementos conflitantes em que aconteceramu tanto as lutas pela liberdade quanto os conflitos nas disputas pela memória do treze de maio. Nesse sentido, tais narrativas tentavam demonstrar referências que tendiam apaziguar os possíveis conflitos sócio- raciais no processo da pós-abolição.

Nas narrativas estava subjacente a idéia de que o treze de maio representava a grandiosidade patriótica, concretizada através do discurso de civilidade e harmonia racial. Deste modo dizia-se que a lei irmanaria as “raças”, à medida que o período da barbárie tinha sido substituído pelo reconhecimento do direto natural. Os ex-escravos, após a promulgação da lei, foram redimidos sendo contemplados com novo estatuto de brasileiros, recém incorporados à nação.

Era o sistema Republicano que herdava tradições e valores de uma elite habituada ao mando através de arranjos e possíveis conciliações. No entanto, como inserir as populações negras em um projeto cujo modelo era torná-lo um país com padrões europeus, e como reorganizar novas referências políticas no contexto da pós-abolição?[47]

---

[46] Daibert, 2004, p.140.

[47] Valer ressaltar que a proibição das religiões e outras práticas culturais de matrizes africanas durante as primeiras décadas do século vinte, demonstrava a perspectiva com que o sistema Republicano compreendia

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

1.2 O treze de maio na visão dos escritores santo-amarenses: os memorialistas.

Herundino da Costa Leal, em seu livro Vida e Passado de Santo Amaro, retrata aspectos da vida cotidiana da cidade, os personagens e festejos populares que aparecem em suas recordações dão a seu livro, um caráter de importante relato sobre as impressões e experiências que tivera na juventude. As quitandeiras, as ganhadeiras, e os africanos constituem alguns dos personagens que marcaram as relações sociais do memorialista; as brincadeiras, festas, comemorações, e candomblés são aspectos das manifestações e temáticas expressas pelo autor.

No universo das recordações desse memorialista foi dada especial atenção às manifestações que envolviam os africanos e seus descendentes, através de sua visão de contemporâneos dos acontecimentos, ele salientou que essas manifestações eram feitas para comemorar os 13 de maio. Ele destacou que "os remanescentes da escravidão festejavam condignamente" aquela data:

> "Esta data áurea, em nossa leal e valorosa cidade, era condignamente festejada pelos remanescentes da escravidão e principalmente pelos pretos africanos. Os bêcos e vielas onde moravam aqueles que foram libertos com a lei da abolição, em tão boa hora assinada pela redentora, a princesa Izabel [sic], num gesto sublime de verdadeira compreensão pela liberdade do seu povo, eram fartamente embandeirados de um extremo a outro, destacando-se em muitas casas lanternas de todos os feitios, penduradas nas janelas e portas. Os foguetes espoucavam [sic] no espaço e os sambas arrojados iam até altas horas da noite. Notava-se uma satisfação imensa na fisionomia dessa gente que assim comemorava a sua alforria. Dentre as cantigas, sambas [...] que eram cantados pelos pretos africanos [...]. Com o desaparecimento dos pretos africanos e daqueles que foram beneficiados com essa Lei, êsse festejo foram desaparecendo e de tudo isso apenas hoje resta à recordação". [48]

Na visão desse autor as práticas e manifestações negras coloriam as ruas e os sons ecoavam nos recônditos distantes que separavam o centro da periferia, onde morava a maioria dos descendentes de ex-escravos. Acentua o autor, o quanto a data era importante para a "leal e valorosa cidade" de Santo Amaro, pois o "gesto sublime" da princesa Isabel

---

essas práticas, uma vez que, o projeto positivista, e o ideal de progresso não correspondiam com a concepção higienista que servia como uma das vertentes do novo sistema.

[48] Herundino da Costa Leal. Vida e Passado de Santo Amaro, Imprensa Oficial da Bahia, 1950, p88.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

por ter assinado a Lei Áurea, possibilitou que aos africanos e remanescentes festejassem "condignamente". Esta compreensão teleológica, que entendia a abolição como concessão em retribuição as boas ações de quem a comemorava, traduzem a perspectiva interpretativa dessas comemorações. Costa Leal, queixava-se que os festejos deixaram de acontecer com "o desaparecimentos dos africanos e dos que foram beneficiados com aquela lei." Dentre os negros que se destacou em suas recordações, estava João de Obá, que segundo ele era um dos principais "promotores do maculêlê nos dia da padroeira da cidade e Nossa Senhora da Purificação e Nossa Senhora da conceição.[49]"

Para Costa Leal nos festejos dos 13 de maio percebia-se "imensa satisfação na fisionomia dessa gente que assim comemorava a sua alforria". Dentre as cantigas destacavam-se os versos: "Yôyô Carigé dá cá meu papé". Na interpretação do autor, os africanos e descendentes desse modo referiam-se à sua carta, cujas causa fora advogada pelo abolicionista Eduardo Carigé que teve papel preponderante na abolição da escravidão.

Em tons mais saudosistas, Zilda Costa Paim escreve sobre as celebrações do treze de maio. Em sua interpretação os festejo do Bembé do mercado começou quando João de Obá armou na ponte do Xaréu um barracão de pindoba e realizou horas de batuques pelo primeiro ano da abolição.

> Era treze de maio de 1889, o negro escravo de origem Male e pai de santo João de Obá, saiu da sua residência junto com os afiliados do seu terreiro, para render graças aos Santos pela liberdade dos negros. Armou um carramachão na área da ponte do Xaréu, e bateu o Bembé sem rituais primitivos e sem manifestações, uma vez que o ritual de agradecimento e proteção já havia sido realizado no terreiro. A homenagem era feita em três dias, culminando com entrega do presente a mãe d'água na data maior 13 de maio

A escritora afirmou que as informações sobre João de Obá resultam das pesquisas que realizou com aos africanos que realizavam os folguedos e brincadeiras. Segundo Paim essas afirmações foram reminiscências que se constituíram em aspectos das memórias de como os "pretos" daquela cidade se agrupavam no espaço da rua. A autora também afirma ter incentivado tais manifestações organizando apresentações dos grupos de maculelês, samba de roda e capoeira[50].

---

[49] Costa Leal, 1950, pp.54-62.
[50] Entrevista realizada em Santo Amaro, abril de1997.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Não há indícios de suas afirmações. Segundo os adeptos que atualmente organizam os festejos, é pouco provável que João de obá tenha sido "pai de terreiro", como indica a pesquisadora, uma vez que não se têm conhecimento de pessoas que tenham parentesco religioso, como o suposto "pai de terreiro." Fala-se que João de Obá foi um dos três africanos, os quais ensinaram a dança do maculelê a Popo. Isso parece ser o mais provável.

Ainda assim, tais registros fornecem indícios do modo como os descendentes dos ex-escravos comemoravam o treze de maio, e a forma como suas práticas acentuavam suas referências culturais. A relação dos rituais sagrados que aconteciam no treze de maio, deve ser compreendido levando em consideração que ao iniciarem o jogo de capoeira, ou a dança do maculelê, era comum que seus participantes cumprissem resguardos, tomassem banhos de folhas, e os mestres destes grupos sob orientação de alguma zeladora ou zelador espiritual, realizavam oferendas para os orixás, inquices, ou caboclos.

Observei que as cantigas do maculelê são semelhantes aos sotaques de caboclos, nesse sentido a atitude do João de Obá, pode ser legitimamente associada aos rituais sagrados do Bembé. Quanto à afirmação de que João de Obá tenha sido Male, igualmente é questionável, uma vez que não foram encontrados registros que comprovassem nem sua crença, nem sua etnia. Embora o mas provável é sua relação com as práticas sagradas do candomblé, o nome João de obá, pressupõe um indicio de sua relação com o candomblé.

Na ótica dos participantes do maculelê percebe-se que a relação entre o Bembé, maculelê e a capoeira tinha uma implicação histórica mais significativa. Paulino Aloísio Andrade, mais conhecido como Popó, em entrevista realizada por Maria Mutti (1978), diz que aprendeu maculelê com

> três pretos velhos, escravos malés, livres, já não tinha mais a escravidão nessa época. Eles se reuniam à noite, me lembro bem de João de Oleá[51], Tiajô e Zé do Brinquinho, o ano não sei, mas sei que foi tempos depois da escravidão, eles já eram livres. Mas quem botou o brinquedo na rua fui eu mesmo.

[51] Segundo Maria Mutti, esse personagem era o João de obá.
Nelson de Araújo, pequenos Mundos: um panorama da cultura popular da Bahia Tomo I Recôncavo, p76. O autor diz que 1889, "... O male, de nome Jõao de Obá, fez uma apresentação de maculelê diante do antigo mercado de Santo Amaro, lá plantando um mastro comemorativo da abolição."

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Segundo Popó, maculelê é dança e luta ao mesmo tempo, defesa e ataque, mistura de ritmo. "Nós cantamos em adoração à Virgem Maria e aproveitando também para homenagear a princesa Isabel, que livrou os pretos do cativeiro". As cantigas eram em "africano." [...] eles [escravos], pediam força e agilidade naquela dança, para quando chegasse o dia deles se libertarem. Nós aqui é que cantamos músicas de candomblé de caboclo. Quem fez mais música no grupo foi Vavá[52] meu Filho. Para geração de Popó as homenagens à princesa Isabel eram mais evidenciadas, até porque eles estavam mais próximos dos primeiros momentos em que a Lei Áurea foi assinada.

Mas, as gerações posteriores, a dos filhos e netos de Popó, embora tenham mantido alguns aspectos da tradição, ressignificaram-na, de forma a reescrever cânticos, associando-os aos dos candomblés da nação Angola e aos das ladainhas de capoeira. Certamente a experiência de Vavá, também conhecido como Mão de Onça, devido a sua habilidade com as mãos no jogo da capoeira e a sua experiência no candomblé, deu elementos discursivos para reelaboração do repertório musical do maculelê.

Na tradição de Popó, quando o grupo apresentava-se na rua, uma das saudações era relacionada à princesa Isabel. "Vamos todos a louvá a nossa Nação brasileira, Viva a D. Isabel, ai meu Deus. Que nos livrou do cativeiro..." Entretanto, quando Vavá assumiu o maculelê, ela introduziu nos cânticos aspectos dos sotaques de caboclo presentes nos candomblé de nação Angola. Ele explica o motivo da mudança:

> [...] O maculelê quando foi à rua pela primeira vez levado pelo meu pai'Popó' botou um presente no mato e outro nas águas. O que passou a ser obrigação do maculelê tradicional de Santo Amaro, dar presente todo ano no mato. É por isso que nós cantamos por exemplo, 'Tumba lá é cá... e Dona Janaina, princesa do Réa Filha das ondas.

Orientada pelo argumento de que no interior da cultura brasileira as manifestações culturais negras correspondem à articulação de proposições éticas, relacionais e existências[53], tive como expectativa entender as possíveis interpretações sobre as comemorações do treze de maio. Deste modo, essa orientação levou-me a refletir sobre as

[52] Valfrido Vieira de Jesus, filho de Popó também era capoeirista.Foi suspenso para ogã em um terreiro em Salvador.
[53] Sodré, 2005, pp. 71-141.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

experiências e práticas cotidianas como possibilidades de evidenciar os discursos daqueles que organizavam o Bembé[54].

Assim, busquei por meio das diferentes narrativas investigar como as comunidades dos terreiros reinventaram estratégias em torno da manutenção do Bembé. Observo também que as narrativas encontradas nos jornais articulavam diferentes enfoques sobre essas celebrações. No entanto, tais enfoques afastavam-se das lembranças dos entrevistados, pois silenciavam sobre as celebrações que envolviam pessoas dos candomblés no espaço da rua. Compreendo a festa como uma das versões sobre a memória das comemorações dos 13 de maio, à medida que considero a institucionalização pública da festa a evidência de um construto relativamente autônomo, que singularizava a territorialidade dos rituais.

Conforme as recordações desses autores, as ruas serviam de cenário das diferentes expressões dos africanos e seus descendentes. Pelas imagens sugeridas nessas recordações, o treze de maio, não era comemorado com o intuito de celebrar o progresso, nem tão pouco estavam associadas à entrada do Brasil no "rol das nações civilizadas". Entretanto as ruas da cidade serviram como palco da alegria dos ex-escravos e descendentes, que através das folias, dos sambas e batuques que promoviam demonstravam por meio de linguagens dos rituais a importância de relembrar das lutas empreendidas pela liberdade. Pretendia por certo, conferir se aquela data representava a possibilidade efetiva dos direitos pelos quais lutavam. Buscavam também a construção das novas formas de relações sociais, como maneiras próprias de ocupação das ruas a partir de suas próprias perspectivas culturais.

1.3 Os panfletos e a compreensão sobre a memória dos 13 de maio do mercado.

Os panfletos elaborados pela Secretaria de Turismo e Meio Ambientes divulgavam a festa do Bembé utilizando em suas narrativas um discurso que remete a festa numa dimensão mais folclorizada [55]:

[54] Mattos, negros contra ordem, 2000.

[55] Os panfletos dos anos de 1988, 1992, 2006, 2007.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

> "[...] Sendo assim, o que se pretende nos festejos de 13 de maio de 2006 é preservar a genuinidade da tradição, resgatando a participação popular, divulgando esse ato da cultura afro-brasileira que faz parte das raízes históricas de Santo Amaro, ressaltando que esta manifestação popular em comemorar a abolição da escravatura é a única neste gênero realizada no país [...]"

O Bembé é apresentado como sendo uma festa, cuja tradição e genuinidade devem ser resgatadas. Os panfletos ressaltam a relação existente entre a prefeitura e a realização dos festejos, como também sugere que a festa ganha uma dimensão visivelmente política.

Em outro panfleto, de maio de 1992, período em que a festa foi realizada por Tidu,[56] o treze de maio era representado da seguinte maneira:

> Salve 13 de Maio" Salve o Bembé do Mercado
>
> "Em homenagem à Princesa Isabel que assinou a lei que libertou a todos os escravos, os santamarenses cantam e dançam, mais uma vez, neste13 de maio, na praça do Mercado. A música, a dança,a comida e a religião são manifestações da alma do povo que nas festas folclóricas como esta, retratam o culto à liberdade e a certeza do seu futuro grandioso. A perpetuação desta festa pelos santamarenses de hoje é um pleito de gratidão aos antepassados que lutaram para a conquista da liberdade. Estamos convidando toda a comunidade para os eventos comemorativos que neste ano contarão com a participação das Escolas do Município de Santo Amaro, sob coordenação da secretaria do Município de Educação, Cultura e Esporte, de acordo com a seguinte programação[...]"

No discurso oficial a valorização do Bembé significava um "pleito de gratidão aos antepassados, bem como a manifestação da 'alma do povo' que, por meio das danças comida e religião, buscava retratar o culto à liberdade." Essa compreensão folclórica e espetacular projetada pelo prefeito da época em relação aos festejos se contrapunha às representações presentes nas comunidades de terreiros, uma vez que as mesmas se reconhecem como manifestações culturais de matrizes africanas capazes de expressar os conteúdos subjetivos da origem do povo santo-amarense.

Permitam-me inferir, utilizando uma das argumentações do Muniz Sodré (1988, pp. 22-23) que, "fatos dessa ordem são importantes para a compreensão da cultura negro-brasileira, porque demonstram que os orixás, voduns ou inquices não são entidades apenas religiosas, mas principalmente suportes simbólicos, isto é, condutores de regras de trocas sociais." Em outras palavras, festejar treze de maio, nos termos da tradição das

[56] Euclides Silva, apelidado por Tidu, foi o babalorixá que durante quase trinta anos se responsabilizou pela realização do Bembé. Foi a partir dele que o Bembé se institucionaliza.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

comunidades de terreiro, implica aderir a uma lógica de pensamento, um sistema capaz de responder a sentidos da existência do grupo.

Considero pertinente a interpretação de Muniz Sodré (1988, pp.50-51) "[...] a posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a troca com as diferenças, a de entrar no jogo de sedução simbólica e a do encantamento festivo, desde que pudesse partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se."

A argumentação é válida se pensarmos que os aspectos como "originalidade, tradição e ancestralidade" perpassavam os discursos proferidos pelos poderes públicos para divulgar o Bembé. O sentido utilizado nos panfletos corresponde à tentativa de apropriar-se das manifestações negras como espetáculo.

1.4 A visão dos adeptos do candomblé e a memória sobre o treze de maio

Para os adeptos dos terreiros que organizaram as comemorações do 13 de maio do mercado, o Bembé era relacionado a explosão que aconteceu 23 de junho 1958. Remetendo-o como sendo, uma "obrigação religiosa," iguais as que se realizam nos terreiros. Assim, para as comunidades de terreiro, "bater o Bembé," [57] significava realizar cerimônias e ritos seguindo as tradições religiosas dos cultos afro-baiano

Algumas das entrevistas relataram a importância em se fazer o Bembé do mercado. É neste sentido as lembranças convergem para a memória das lutas no tempo da escravidão, como também informam a compreensão da comunidade sobre as comemorações da abolição e a sua relação com o universo cultural articulado pelo grupo enfatizando o candomblé como importante referência, Felipe Santiago, mestre de capoeira. [58]:

> "quando os negros foram libertados da escravidão - então nós daqui, os pescadores, daquele tempo, comemoram com o candomblé, inclusive a capoeira e o maculelê. E até hoje ficou registrado: candomblé, capoeira e maculelê... Agora! O candomblé em primeiro lugar, pois trata-se de uma, como é que se diz? Uma seita, uma obrigação. Se por acaso não tiver capoeira, nem maculelê, não tem problema. Mas o Bembé já deu problema, aqui uma vez: teve um incêndio, porque não fizeram o treze de maio. Teve aquele transtorno, as barracas explodiram, morreu muita gente. Mas sempre

[57] Bater o Bembé significa dizer que fazer o candomblé no mercado.
[58] Entrevista, realizada em abril de 1997, Felipe tinha 76 anos de idade. É ferreiro de profissão e, ao que se sabe, não é adepto de nenhum terreiro de candomblé da cidade, embora tenha laços de amizade com muitas adeptos dos candomblés.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

> são os três: candomblé, a capoeira e o maculelê que faz a festa" (FelipeSantiago).

A relação entre o fim da escravidão e o candomblé é expressa na narrativa do mestre Felipe, na qual ele acentuou que nas comemorações ocorriam manifestações de capoeira, maculelê e candomblé. Mas, segundo sua afirmação o Candomblé "em primeiro lugar." Portanto, em sua rememoração, Felipe Santiago reitera que a celebração do Bembé, é vista como uma *obrigação religiosa*, uma vez que os transtornos poderiam acontecer, caso não se realizassem o Candomblé do mercado. Na lembrança do mestre de capoeira o Bembé foi associado aos pescadores, possivelmente, se referem aos anos anteriores a 1958, quando aconteceu a explosão envolvendo as barracas de fogos.

Outro aspecto que merece atenção na narrativa de Felipe, é a ressalva feita a sua pertença ao grupo, ao dizer que "quando os negros foram libertos da escravidão, então nós daqui." Percebo que essa fala se relaciona aos aspectos que o memorialista Costa Leal destacou sobre a forma como os africanos e seus descendentes comemoravam o treze de maio. Na fala do capoeirista também está implícito o que sugiro ser um efetivo distanciamento entre os moradores do Pilar, Ilha do Dendê, Trapiche de Baixo e Rua da Linha, e aqueles que moram no centro da cidade, posto que, em outras palavras, ele diz existir "os daqui", em contrapartida certamente existem os "de lá".

Refletir sobre essa expressão é perceber que para além das diferentes maneiras como se festejava a libertação da escravidão, o discurso de Felipe sugere haver indícios de que as comemorações realizadas instituíam-se enquanto códigos [mítico/religioso] subjacentes às reelaborações de ocupação do espaço público. E esses códigos, longe de serem uma continuidade das relações anteriores ao fim da escravidão, pressupõem constantes estratégias, como as que foram utilizadas pelas comunidades de terreiros, e que acabaram por justificar a retomada do Bembé.

A memória sobre a explosão do dia 23 de junho 1958 também constituiu um importante construto no imaginário, uma vez que as marcas daquele acontecimento ainda se relacionam à necessidade de se realizar o Bembé. Como já assinalei, Zilda Paim diz-nos que esse acontecimento mobilizou as autoridades, na tentava de prestar socorro às pessoas que foram atingidas na explosão do mercado.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

> Lembro muito, não foi um incêndio, dão título de incêndio, mais não foi. Foi uma explosão, duas barracas de fogo, que ficavam ao lado do mercado, onde hoje é o mercado do peixe.[...]

Foi um dos acontecimentos que justificou a pertinência do Bembé no imaginário do povo de santo, e acentuou a necessidade de se manter a festa. Felipe Santiago também faz comentários sobre a proibição do Bembé:

> O Bembé era proibido porque tinha que ser registrada aquela casa, tinha que ir na polícia tirar licença, para bater e tal, eles não faziam isso, por isso era perseguido.

Na interpretação de Felipe, a proibição do Bembé estava relacionada ao fato dos terreiros não serem registrados. Ele afirmou que havia terreiros não "institucionalizados." Assim, a memória do capoeirista menciona o período de repressão aos candomblés. [59] Os conflitos para manter o Bembé são uma das versões sobre a repressão aos candomblés na Bahia, e relaciona-se com as estratégias desenvolvidas pelas comunidades de terreiro no enfrentamento da polícia. Não só o Bembé, mas a capoeira, segundo Felipe, passava pelas mesmas restrições. Eram "tempos difíceis" em que "preto," em Santo Amaro, era tratado sob a etiqueta da subordinação, da antiga relação entre senhores e escravos. Ele relembra as investidas do famoso capoeirista Besouro[60] nas ruas de Santo Amaro.

> "Naquela época, o pobre era mesmo que cachorro para o rico burgueses[61]". "Muitas vezes diziam 'Besouro, acabou a feira. Besouro acabava a feira, porque o burguês chegava, apreçava uma mercadoria, enquanto lá, afastado no meio da feira, o pobre não podia se aproximar ficava parado em pé, esperando ele o burguês "ringuingar"(sic), somente depois que o burguês comprava e saía, aí então o pobre poderia se aproximar, pegar a mercadoria. Mas enquanto o burguês estivesse, o pobre não pegava a mercadoria, pois era um insulto ao burguês.E aquilo é que fervia o sangue de Besouro."Ele chamava um menino e dizia:__Vá ali,onde tá aquele branco, ali olhe!Faça que vai apreçar aquela mercadoria e pise no pé dele.__Aí o menino: 'Ah!'__Vá que eu tô mandando! Pode ir que não tem nada com você. O menino ia.Lá chegando:__Quanto é isso? Aí pisava no pé do branco. O branco agarrava o menino pelos braços e dizia: __Tenha educação, você não está me vendo aqui, não?Ainda pisa meu pé, moleque!Aí Besouro já estava perto. Dizia: __Que é branco? Que foi que o menino fez? "Aí tirava o menino, o povo ia tratando de correr, porque quem ele encontrasse pelo caminho tomava cipoada, apanhava."[62]

---

[59] Braga, 1995.
[60] Besouro foi um capoeirista famoso pelo enfrentamento que tinha com a policia.

[62] Entrevista do mestre de capoeira de Angola, Felipe Santiago, residente em Santo Amaro gravada em 4 de abril de 1997.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Aparentemente, a afirmação do mestre de capoeirista Felipe Santiago sobre as atitudes de Besouro parece estar distante das reivindicações que se fazia para a manutenção da "tradição do Bembé." Entretanto, observado mais atentamente, Felipe evidência que havia uma perseguição tanto à capoeira quanto ao candomblé. As práticas culturais negras eram tratadas de forma pouco aprazível por parcelas das elites em Santo Amaro. No mesmo relato, diz que "preto era tratado igual a cachorro." A proibição do Bembé se dava em função das disputas na reorganização das relações após a abolição. A relação que Felipe estabelece entre capoeira, maculelê e candomblé podem ser compreendidos à medida que muitos capoeiristas estavam ligados aos candomblés, quer seja por prática religiosa ou por relações de amizade, como era o caso do Ogã Noca de Jacó e Besouro.

"Noca de Jacó[63] era amigo de Besouro," confirma Felipe, ressaltando uma das características de Besouro, *"aquele é que era um capoeirista mandigueiro*[64]. *"Besouro tinha a mandinga da capoeira, e das orações, era preparado no patuá, juntava uma coisa com outra, ai, dava para ele fazer sucesso." S*ucesso quer dizer que Besouro desafiava a polícia e as autoridades, uma vez que se achava protegido pelas orações e patuás, embora a proteção de Besoura viesse do prestígio que certamente construiu quando servira ao exercito.[65] Um indício da participação de Besouro no exército é a nota do seu falecimento que saiu no periódico "O Combate", cujo proprietário era um capitão do exército. Besouro morreu em julho de 1924.

> "Na manhã de 8 do corrente foi sorprenhendida[sic] a população desta cidade com a notícia de que achava-se no porto do mercado uma canoa da villa de São Francisco com o Cidadão Manoel dos Anjos, vulgo Bizouro,[sic]espancado por 25 homens em Maracangalha-Usina Cinco Rios.Grande massa afluiu do local sendo transportado, Bizouro[sic], pela policia, cerca de meio dia, quase morto,para Santa Casa, onde foi,a victima[sic], que recebera de um dos referidos agressores em Marancangalha, no domingo, 5 mortal facada no umbigo,operado cuidadosamente pelo ilustre e muito competente Clinico Dr.Virgilio Diniz Senna.Rapaz Possante, muito valente, Achava-se bastante fraco, o redem[sic] da parte de fora, [...] perdeu todo o sangue tal a demora do seu transporte(mais de 48horas) a esta cidade que devia ser diretamente, em troly no mesmo dia.Horas após medicado falleceu, Bizouro, tendo o seu enterro grande acompanhamento na manhã de 9.Bizouro era valente e muito combate deu a policia que sempre perseguia. Não era perverso, não era ladrão e nunca matou.Foi assassinado covardemente e urge a policia apurar o crime que não poderá absolutamente, ficar impune!Mataram Bizouro!!Amanhã chegara outro esfaqueia, assassina, e ...dá-se

[63] Ernesto Ferreira dos Santos era ogã e também um capoeirista respeitado, sua especialidade era o jogo de navalha.
[64] Capoeirista mandingueiro é aquele que tem a malícia, o traquejo em sair e perceber situações de perigo.
[65] Segundo Zilda Paim, Besouro teria sido membro do exército.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

> sepultura ao corpo e nada mais.Apellamos para as autoridades, Dr.Juiz de direito e delegado de policia que,até agora, tem merecido do público sensato, inteira confiança. Paz a alma de Manoel dos Anjos e pêsames a sua família.[66]"

As atitudes de Besouro não foram atitudes isoladas, uma vez que esclarece como as relações entre grupos distintos eram cotidianamente reelaboradas no espaço da rua. O mercado, enquanto espaço de sociabilidade era compreendido também como território de demarcação das desigualdades. Assim, as memórias do capoeirista permitem vislumbrar como a memória social constitui-se como um conceito significativo para a construção dessa reflexão. Na proposta de Raphael Samuel[67] a memória social é um discurso construído historicamente, e está localizado em diferentes textos produzidos pelos atores que compartilham as referências sociais e culturais. Ao invés de pensar em memória no singular, deve-se inferir que os discursos produzidos sobre os eventos, fatos e acontecimentos são destacados, evidenciados, a partir das lembranças e definidas como as memórias dos grupos que vivenciaram conflitos disputas.

As lembranças e rememorações estão diretamente relacionadas às práticas culturais, pois há múltiplas orientações discursivas no mesmo contexto onde elas ocorrem.[68] Saliento que os discursos instituídos por meio das narrativas tanto jornalísticas quanto aquelas ditas pelos entrevistados, serão compreendidas como memórias sociais. [69]O que compõe essas memórias é o conjunto das experiências históricas dos indivíduos e grupos que protagonizaram os conflitos, disputas, solidariedades, e instituíram referências para as novas formas de sociabilidades.

Vale ressaltar que os batuques e outras práticas culturais africanas aconteciam muito antes do fim da escravidão.[70] Segundo João José Reis (2002), em Santo Amaro, ocorriam encontros festivos entre as diferentes etnias africanas, com objetivo de comemorar, por exemplo, o natal de 1808. E isto dividia as opiniões de setores das elites da época. As práticas lúdicas e religiosas manifestaram diferentes formas de reivindicações Essas festas públicas envolvendo negros e negras demonstraram o envolvimento e a participação de

---

[66] IGHB, O Combate, 12 de julho, 1924.
[67] Samuel 1997, pp43-44 .
[68] Sodré, 2005. pp 8-56.
[69] Refiro-me às entrevistas do Ogã Noca de Jacó, Nicinha, Felipe Santiago, Donália, Umbelina, Celino, José Raimundo, Edite.
[70]Reis, 2002.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

escravos de diferentes engenhos, conferindo-lhes aspectos de reivindicações de lutas políticas.

As distintas formas de ocupação do espaço público serviram como lutas empreendidas pelas populações negras. Há que compreender essas manifestações culturais como mediadoras que se desenrolavam no cotidiano das cidades, e perceber uma relativa autonomia de organização do espaço urbano. Isso diz respeito às práticas de resistências construídas no percurso da escravidão, as quais serviram como referência para reconfigurar as relações institucionais entre o poder público local e a instituição policial. É necessário ressaltar que as memórias de Felipe e a dos demais entrevistados são construídas a partir da experiência comum dos grupos, por isso chamo atenção para sua narrativa ao referir-se aos sujeitos que comemoravam o treze de maio, (os daqui). Enfatiza que as lembranças são constituídas a partir da experiência, e são as experiências no grupo que garantem e possibilitam a apropriação do espaço público.

A memória enquanto discurso obriga a mobilização dos atores sociais, a ponto de ser reveladora da posição que este agente ocupa na tessitura social. O questionamento da memória oficial deu-se por meio de práticas culturais, na perspectiva de subverter os padrões normativos que pretendiam discipliná-los, interditando a realização das práticas que os identificavam. Essas práticas culturais utilizados pelos atores tinham o intuito de articular uma nova lógica social com objetivo de construir maiores possibilidades de participação no espaço social.

Dona Edite[71] diz que

> [...] O Bembé teve uma parada, foi uma bestagem ficou uns e outros falando coisas do candomblé. Mas não pode nem parar. [...] houve problema! Serio aqui na cidade. É o bembé é sempre treze de maio, está festa é antiga. [...] Muito antiga! Era uma senhora que fazia uma tia, eu ouço dizer assim, que era uma tia toda vestida de candomblé, chama tia da Costa sei lá é sempre pessoa de idade [...] Quanto a mim faz pouco tempo que participo do bembé. Pois, antes erra aquela molecada, muita bebedeira, não era organizado, o pessoal mal arrumado, mal vestido. Parecendo que era uma coisa feita de qualquer jeito, aí eu não ia, deixei até de ir olhar.

Conforme dona Edite, o Bembé passou por um momento crítico, uma vez que realizavam os rituais, sem seguir certos preceitos. Muitos dos entrevistados desenvolveram o mesmo argumento de dona Edite, quando dizem que houve um tempo que o Bembé era

[71] Dona Edite yalorixá, moradora do bairro do Bomfim, Entrevista realizada em 27 de janeiro de 1998

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

feito de qualquer jeito, ou seja, sem que se levassem em consideração aspectos como, resguardos de bebidas e roupas apropriadas aos festejos públicos. Sabe-se que as indumentárias é um dos aspectos de grande relevância para as comunidades de santo, e no candomblé do mercado não poderia ser diferente. Esse "tempo" a que ela se refere é anterior ao período em que Tidu assumiu responsabilidade como babalorixá responsável pela festa.

> "[...] O Bembé sempre foi feito pelo povo do Santo, não pode ser feito por quem não é preparado. Pois, quem trabalhar não sabe o que vai fazer ali. Tem que dançar para a rua, fazer a arrumação do presente, oferendas, antes de começar o candomblé. E quem não é preparado, não é preparado não vai saber fazer esses coisas. Não é.[...]".

Dona Edite [72] acentuou sua experiência com o Candomblé, enquanto no relato de Felipe ele acentuou a experiência com a capoeira, mas ambos rememoram o treze de maio relacionando às celebrações ao candomblé. Percebo que a história da proibição do Bembé insere-se nas experiências dos pais e mães de santo com a história dos candomblés da cidade de Santo Amaro, ou seja, a proibição do Bembé pode ser resumida na fala de Felipe, quando comenta que o Bembé era proibido porque os terreiros não eram registrados.

Os Rituais eram feitos de forma itinerante, poucos tinham casa de candomblé, faziam-se as obrigações de tempos em tempo e boa parte das ialorixás alugavam casas para realizar certas obrigações. O ogã Noca de Jacó[73] falando sobre as relações de solidariedade estabelecidas na organização do candomblé diz que

> "[...] Valéria era a mulher mais sabida pela natureza [...] Ela nunca teve o direito de Lídia, porque não tinha uma casa para morar. Fazia candomblé nas casas alugadas, ela tinha um sobrado alugado, onde todos se reuniram para o sirum,[74] quando da morte da finada (Valéria)[75]

A partir daí, uma nova geração começava a assumir o candomblé. Foi o momento em que, segundo Noca de Jacó, Lídia é escolhida pelo "vodum" para ocupar o cargo que

---

[72] Dona Edite tinha 63 anos quando do período da entrevista, e esclareceu que sua mãe de Santo foi Valéria. A nação dela era o jeje, ela comenta sobre a relação dos candomblés do recôncavo com Feira de Santana.
[73] Ernesto Ferreira da Silva dizia ser feito na Pitanga, no Beiru; filho de Siriaco, Bernadino Bate Folha sua avó de Santo era Maria Nenê.
[74] Cacciatore, 1988.
[75] Valéria foi uma das responsáveis pela iniciação de vários dos zeladores e,um senhor conhecido como conhecido como Nonô da Macumba.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

antes era de Valéria[76]. Em outra entrevista, Celino[77] conta um pouco da sua trajetória no candomblé. Disse que antes de ser iniciado como yaô atendia clientes, e que sua participação nos festejos públicos deu-se devido a um Afoxé que:

> "Botava na rua, desde os tempos de abiã." Há tempo, o Bembé era feito por um único terreiro[78]. Inclusive quanto à explosão que aconteceu no mercado, ele conta que "[...] eu estava pequeno, mas me lembro, eu ia morrer neste incêndio, é porque minha mãe matava porco para vender, então eu perturbava pedindo-lhe dinheiro para comprar fogos, ela disse _Eu não vou dar dinheiro nenhum. Vá ali, levar a carne, na casa de Dr. João, era um engenheiro da Leste. Então eu fui levar a carne[...]'', foi quando aconteceu a explosão. O bembé, diz Celino é uma obrigação muito séria "[...] esse Bembé é uma coisa tão velha" que a gente vive o tempo todo nele e não sabe o que é"

Na fala do babalorixá, em alguns momentos, tive a impressão que Celino confundia um terreiro de candomblé institucionalizado, com a festa do Bembé do mercado. Interpretei que ele afirmava a existência de uma continuidade das práticas relacionadas ao candomblé à medida que efetivamente o mercado se torna um terreiro toda semana anterior ao dia 13 de maio. Inclusive, ele caracteriza a festa como Candomblé do mercado.

> "[...] Ah! O Bembé do mercado. Esse Candomblé do mercado era feito pelos pescadores, é um candomblé mesmo. Só que ele tem origem com os pescadores, e esses pescadores eram filhos de santo, alguns podiam até freqüentar alguns terreiros, e muitos não eram de terreiro nenhum, mas como é que se diz? Por causa deles, os pescadores, então se fazia o Bembé para presentear as águas, não é! Se faziam listas para pedir, nas portas qualquer coisa para ajudar a fazer o candomblé."

Celino acentua a participação da comunidade na festa do Bembé e conclui *"[...] é justamente e inclusive a prefeitura também. Agora a prefeitura nem sempre ajudou"*. Na organização do Bembé, é acentuada a tradição, a pertença, a solidariedade, e os conflitos em torno da escolha do terreiro que "faria" o Bembé. Como está presente na afirmação de Nicinha[79]

> [...], que saíam boatos, saíam fofocas. Donália falou assim, nós temos que ajudar Celino, ele sempre nos ajudou. Agora que ele é o responsável pelo candomblé, pelo barracão do mercado, [...] então nós temos que ajudá-lo. E, aí todo mundo,

---

[77] Celino foi o responsável pelo bembé em 1997, até onde se sabe ele é um representante da nação Angola a entrevista foi realizada dia 7/02/1998

[78] Celino se referiu as décadas que o Bembé foi feito por Tidu, a nação que ele pertencia Ketu.

[79] Nicinha estava no mesmo momento em que Celino foi entrevistado. Ela deu continuidade a tradição do maculelê de Popô.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

> Naldo, Vanda e todos do Viva Deus, todo mundo ajudou. Ajudou, porque ajuda, não é! Eles tem têm que ajudar, pois, é uma Família [...].

Interpretar a fala de Nicinha na lógica do parentesco de "santo", não seria ilógico. Mas, a "ajuda" a que ela se refere também inclui as relações de solidariedade. A expressão equivalente, aquela utilizada por Felipe Santiago "nós daqui". Essa expressão "ajudou, porque ajuda." Revela os laços estabelecidos nos momentos difíceis, laços de apoio entre uns com os outros. O terreiro que Donália lidera quanto o Viva Deus, que é liderado por Belinha, são de nações diferente do terreiro que Celino lidera. O primeiro é de nação ketu, o segundo se identifica como nagô-vodum, enquanto Celino é da nação angola, Tuumba Junçara.

Os discursos possibilitaram compreender as dimensões e significados do Bembé, realçando os conflitos e as sociabilidades vivenciadas na organização da festa e dos rituais. Acentuo que as falas dos entrevistados sugerem a pensar a memória enquanto um discurso, à medida que aponta para a complexidade das relações sociais. Ela media e estabelece referência sobre os campos de disputa entre os grupos e sujeitos. As palavras de Nicinha sugerem implicitamente, que apesar da colaboração que os terreiros ofereceram a Celino, havia conflitos, um deles dizia respeito à escolha do responsável pelos rituais do Bembé[80]. No desenrolar da entrevista fui percebendo que Nicinha, dava ênfase implícita aos conflitos internos ao grupo que realiza a festa.

[80] Após a morte de Tidu, os critérios de escolha para a realização do Bembé são os sorteios realizados pelas autoridades dos Candomblés e o representante da Prefeitura.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

2. O TREZE DE MAIO: RITUAIS, SENTIDOS E SIGNIFICADOS.

A proposta deste capítulo é descrever e analisar os rituais do Bembé. Desta forma tento demonstrar como as comunidades de terreiro de Santo Amaro por meio de suas práticas religiosa organizam e celebram o 13 de maio. Para isso, adotei como metodologia a observação participada com o intuito de perceber os motivos que definem o Bembé como sendo um candomblé territorializado na rua, envolvendo a participação dos mais importantes e antigos terreiros da cidade, adjacências como também os da capital.

Segundo as narrativas, três diferentes cerimônias constituem os fundamentos do Bembé, a reverência aos ancestrais, que fundaram a festa; as oferendas a Exu, que acontece em diferentes lugares, e o Orô do orixá, que são os diversos ritos destinados à Iemanjá e o presente de Iemanjá. Nisto constituí o processo Ritual da festa. Percebi que, segundo os adeptos dos candomblés, o Bembé foi ressignificado, para além da comemoração pelo fim da escravidão, ganhado uma dimensão religiosa. Sobretudo, após a explosão que aconteceu em junho dos anos de 1958 e as subseqüentes enchentes, tornando-se um evento bastante reivindicado pela comunidade dos terreiros, e compreendido a partir da noção de obrigação em contraposição aos diferentes acontecimentos que os adeptos identificaram como catastróficos.

Nesse sentido o termo Bembé é sinônimo das práticas sagradas do candomblé. Por isso a relação que a festa assume no contexto das comemorações do 13 de maio merece destaque, no que se refere as outras manifestações que acontecem na praça do mercado nesse dia. Considero pertinente definir o que os participantes entendem como sendo o

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Bembé do mercado: As comemorações do 13 de maio consiste na reunião das manifestações do samba de roda, do maculelê, do nego fugido, da capoeira e outras expressões artísticas. Entretanto o Bembé, propriamente dito, acontece publicamente nos três dias após os ritos de alimentação de Egum e Exu (ritos privados), reservados aos iniciados. Para os participantes da festa do 13 de maio, o Bembé, só acontece quando há xirê, no barracão do mercado; mesmo quando outros eventos acontecem no largo do mercado, ainda assim, aquelas manifestações não são consideradas como sendo o Bembé.

Segundo informações dos participantes, quando interroguei como seria o Bembé, naquele dia? Achando que o Bembé era sinônimo de todos os eventos que aconteciam como samba de Roda, maculelê, capoeira perguntei se a entrevistada iria para o mercado participar do Bembé? A resposta foi: _"hoje não vai ter Bambé, só amanhã." Desta forma, para comunidade que organiza a festa, o Bembé está relacionado aos rituais que acontecem nos candomblés, são os diferentes ritos que o caracterizam. Nesse caso o Xirê, as seqüências rítmicas de cânticos e danças sagradas que acontece no Barracão do mercado, nos três dias de festa[81].

Nas narrativas foram evidenciados os obstáculos e conflitos vivenciados por eles para conservarem a festa até os dias atuais. Desta forma associações entre religiosidade e reivindicações políticas se misturam na memória sobre da festa do Bembé. Assim, as comunidades de terreiro, caracterizam o Bembé levando em consideração que os ritos que o constituem, não só evitam os infortúnios e as desventuras, mas também ampliam a ventura, a fortuna, trazendo benefícios para "toda uma cidade."[82]Seu acontecimento representa o cuidado com o sagrado, e visa restabelecer a força vital da cidade, se contrapondo as situações trágicas, os tempos de penúria e experiências traumáticas como as enchentes, explosões e incêndios.

Suponho que a perspectiva de explicação da cosmologia nagô oferece uma importante pista de como aquela comunidade interpretou as possibilidades de comemorar o fim da escravidão, uma vez que utilizando as referenciais da sua cultura, imprimiu uma leitura diferenciada de como relembrar o dia em que juridicamente se concretizara a

[81] Em conversa com Nicinha no dia 12/05/2006, perguntei: Como seria o Bembé? Ela respondeu dizendo que: "hoje não vai ter Bembé". Vai ter apresentação de samba, maculelê. O Bembé será no sábado, ou seja, dia 13. Nesse ano o presente foi levado para o mar no domingo que foi no dia 14 de maio.
[82] Essa concepção é dita por José Raimundo em uma entrevista realizada em março de 1997.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

extinção do estatuto da escravidão no Brasil. Vale ressaltar que as obrigações do candomblé tem significado amplo para seus adeptos, mas a noção de sobrevivência e de dar continuidade existência e material são aspectos de maior procedência para aqueles que delas comungam.

Nicolau Pares (2006) interpreta que um dos aspectos do significado das obrigações consiste em regenerar o axé das divindades e da congregação tendo como principio a troca dar para receber. Entretanto, o principio dar para receber assume uma amplitude diferenciada da lógica das sociedades ocidentais, à medida que as "trocas" são experienciadas de diferentes maneiras e guarda diversos significados. Tanto o oferecimento da dádiva, quanto recebimentos da dádiva ofertada têm dimensões restritas e amplas no âmbito do significado das práticas rituais do candomblé.

Dar uma obrigação representa de forma mais ampla a garantia da existência vital e psicológica de quem se oferece como iniciado, essa possibilidade pode ser manifestada de diversa maneira. A relação que as comunidades que realizam o Bembé estabelecem através dos rituais está associada a vários princípios, mas o mais significativo é a o de renovar o axé, numa perspectiva de pedir a continuidade existencial, evitando acidentes, pedindo pela sobrevivência dos habitantes da cidade, em suma é a tentativa de, a partir das obrigações, gerar a possibilidade de que nada venha a ocorrer a ponto de ameaçar a vida das pessoas.

Neste sentido, foi justificado a necessidade de reatualização da festa. Observei, aproximadamente, sete cerimônias que se constituíram como sendo o processo ritual da festa: os ritos para Egum, que são realizados três dias antes da festa no barracão; após a sua realização, são feitas as cerimônias para Exu, o padé, esses acontecem pelo menos em três locais diferentes e momentos distintos, mas com o mesmo sentido. Alguns destes ritos são restritos. Um dos ritos para Exu acontece nas encruzilhadas, que ficam localizadas nas estradas que dão acesso a cidade. São os "mais velhos" e experientes que o realizam.

Também são realizadas o Orô do orixá, rituais de fundamentos que tem como finalidade "acordar o orixá," consiste em diferentes ritos, vão desde a escolha da folhas litúrgicas, aos sacrifícios votivos de determinados animais, cânticos e toques apropriados que em se tratando da festa do Bembé são destinados para Iemanjá e Oxum. Na seqüência do processo ritual, e antes da cerimônia do Orô, é necessário levantar o mastro sagrado,

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

coloca-se o Ixé, poste central que simbolicamente estabelece que o barracão do mercado é um território sacralizado, portanto apto para a realização da festa litúrgica. Para que aconteça a sacralização do barracão realiza-se cerimônias para "plantar" os elementos de fundamento correspondente ao Intótu, e também o da cumeeira[83]. A cerimônia do Ixé é a preparação do chão, os axés. Os elementos que são assentamentos para receber a cumeeira que em geral são representações dos orixás consagrados e que protegem o barracão. No caso do Bembé a cumeeira é consagrada a Xangô.

Os ritos de preparação do barracão visam reatualizar o axé do barracão do mercado cujo nome é "o axé que nunca morre." Nesse contexto ritual, acontece os ritos para Exu, que consiste no Padê, popularmente conhecido como despacho. Na seqüência dos ritos há o que defino como a arrumação do presente. Esse ritual acontece no terreiro responsável pela festa, o babalorixá, os Ogãs, Equedes e demais pessoas do terreiro, retornam para o espaço do mercado, a fim de realizarem mais um rito para Exu.

Essas são cerimônias que acontecem antes da chegada do presente e início do Xirê[84] da noite do dia 12 de maio. A festa do Bembé é elaborada a partir de uma concepção que visa interação entre o mundo da experiência cotidiana e aquele demarcado por um tipo diferenciado de experiências, que considera os seres invisíveis, as entidades espirituais. Portanto os rituais constituem-se enquanto um conjunto de práticas que são estruturadas requerendo dos dois universos a comunicação interativa entre seres humanos e seres espirituais. As práticas religiosas ritualizadas na festa dos 13 de maio são institucionalizadas, à medida que fornecem mecanismos de interação social e assumem um caráter normativo e ordenador para aquela comunidade.

2.1 Os critérios de escolha do terreiro

[83] Intótu é uma entidade relacionada a terra, plantar o Intótu é enterrar os fundamentos que sustentaram de forma mística é constituir e fundar um território sagrado; a cumeeira está associada ao Intótu é a parte de cima que constitui o mastro.

[84] Ordem de procedência na qual são cantados os cânticos e danças em louvor às divindades afro-brasileiras, que se inicia por Exu e termina com Oxalá, em alguns terreiros não se canta para Exu, sendo suas obrigações feitas antes das festividades.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Alguns dias antes da primeira semana do mês de maio as lideranças dos terreiros da cidade e alguma autoridade que representa a prefeitura se reúnem para o sorteio, geralmente ele é realizado na Secretaria de Turismo e Cultura; o objetivo desse sorteio é a escolha do babalorixá responsável pelas cerimônias religiosa e pela organização da festa, e conseqüentemente, o terreiro onde vai acontecer os ritos privados. Contudo é a prefeitura responsável pela logística da festa financiando os objetos, pagando os ingredientes utilizados nos rituais, fornecendo transportes, alimentação e colaborando financeiramente com os terreiros que participam do xirê, no largo do mercado. Os sorteios foram utilizados como critério após o falecimento de Tidú, um dos Babalorixás que durante quase trinta anos foi responsável pelo Candomblé do mercado.

Nos anos de 2006, 2007 e 2008 o terreiro sorteado para a realização das cerimônias privadas foi o Ilê Axé Oju Onirê. Segundo informações de Nicinha, líder do grupo de Samba de Raiz de Santo Amaro, durante os quatro anos de gestão do prefeito João Melo, o líder religioso que assumiria a responsabilidade do festejo seria o babalorixá José Raimundo, também conhecido como Pote, como efetivamente ocorreu. Os motivos que levaram a essa decisão não foram explicitados, mas posso conjecturar que o perfil de liderança do babalorixá foi um dos elementos que justificaria tal escolha, como também seu pertencimento a uma das "casas de Santo" mais antigas da cidade, o que lhe confere prestigio em relação aos outros terreiros.

O terreiro Ilê Axé Oju Onirê é regido pelo Babalorixá José Raimundo. Situa-se na Rodovia, próximo a Rua da linha, sendo um prolongamento da Avenida Caboclo. Trata-se de um terreiro novo, como pouco mais de dez anos, sua origem ritual é o Viva Deus de Santo Amaro[85]. Nos três anos em que realizei o trabalho de campo percebi pequenas mudanças na programação dos eventos. Algumas se referiam ao número de terreiros, que participaram da festa, outras manifestações artísticas, já os aspectos rituais esses foram mantidos, mesmo quando havia poucas verbas destinada para a realização da festa. Em alguns anos em que o poder público doou maior soma em dinheiro, em outros as verbas destinada para os festejos foram menores. No entanto, isso não afetou as cerimônias litúrgicas do Bembé. Nos anos 2006 e 2007 além do maculelê, samba de roda e capoeira também aconteceu apresentação do nego fugido. Em 2008 só o Bembé foi realizado. Esse

[85] Ile Axé Omin J´Jarrum, localizado no Pilar.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

aspecto das comemorações pode reiterar a compreensão de que os rituais relacionados ao Bembé são considerados imprescindíveis, uma vez que a festa é estruturada a partir de cerimônias que constituem as obrigações anuais do candomblé.

Segundo José Raimundo:

> A festa do Bembé dá inicio com a alvorada. E à noite tem o tradicional Xirê, ta entendendo!_Mas antes tem os fundamentos do Candomblé, durante toda a semana: alimentação dos Eguns dos antepassados, depois alimenta Exu, que no candomblé é o mensageiro dos orixás e no último dia alimenta a dona das águas.[86]

De acordo com as explicações do babalorixá as cerimônias do Bembé começam duas semanas antes da semana do treze de maio, quando são realizadas as oferendas destinadas aos Eguns dos ancestrais que iniciaram o Candomblé do mercado. Esse é um dos rituais restritos aos iniciados, mas nem todos os adeptos do terreiro participam deste rito. São os sacrifícios votivos para os ancestrais femininos, as iami, e também para os Eguns, José Raimundo salienta que não é permitida a participação de quem não é iniciado nessas cerimônias complexas pois inspiram cuidados . Em geral tais rituais mantêm os conteúdos semânticos intactos. Mas pode assumir diferentes conformações, a depender do terreiro que os realizam, podendo haver sacrifício de animais ou não. Conforme assinala o babalorixá o sentido destas oferendas para Egum é reverenciar os mais velhos que iniciaram o Candomblé do mercado[87].

Alimentar Egum, como se refere o entrevistado é um rito complexo que consiste em ofertar além de sacrifícios votivos, e outros elementos rituais colocados em um recipiente feito em palha, denominado balaio, que após depositados os conteúdos, ou fundamentos são encobertos por tecido branco e levados para locais apropriados, os bambuzais. Essa cerimônia é realizada com deferências e cuidados; os cânticos são entoados como espécies de orações, os adeptos vibram buscando certas finalidades litúrgicas, cujos sentidos é reverenciar e saudar aqueles que vivem no mundo do orum.

O culto a Egum data-se do século XIX ainda hoje na Ilha de Itaparica existe terreiros que se estruturam como destinados aos mistérios litúrgicos desse tipo de culto. São

[86] Entrevista realizada com José Raimundo dia 16 de março de 1997.
[87] No ano de 2006, foram realizados os rituais para Egum e Exu nos dias 02 e 05 de maio.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

cultos que fazem parte do complexo religioso Nagô[88], eles obedecem a certos sistemas litúrgicos. Entretanto, o Culto que acontece em Itaparica tem especificidades mais complexas, pois é estruturado como um sistema que segue princípios hierárquicos. O ritos que são realizados, de forma privada, no Bembé do mercado atendem o um processo ritual diferenciado, é um ritual propiciatório que visa saudar os ancestrais em sinal de respeito aos que fundaram o candomblé.

Esse ritual é marcante à medida que acentua a importância das pessoas que no passado, desempenharam significativos papéis na fundação dos primeiros candomblés. Neste caso, a comunidade que realiza a festa do Bembé, compreende que esses rituais, na perspectiva de manter viva a memória daqueles que desenvolveram papéis relevantes na hierarquia[89]daquela festa e comunidade.

Assim os rituais que são feitos para Egum visam reverenciar e reconhecerem a trajetória dos antepassados que fundaram o Bembé do mercado. É uma busca para estabelecer laços de profundo significado com os ancestrais, à medida que se reconstitui elos de permanência dos que não estão "neste plano de vida" com o grupo, através dos ritos que solicita a existência simbólica dos mesmos, isso demonstra os importantes requisitos de reconhecimento dos antepassados e a reatualização de possíveis vínculos. Segundo as observações o sentido de alimentar Egum é o mesmo que reconhecer o elemento material e humano que motivou e originou a existências daqueles que os alimentam, é reconhecer a existência daqueles, num outro plano, o "orun".[90]

Nas cerimônias para Egum havia uma atmosfera mais solene; as pessoas que dela participaram assumiram uma postura mais contida, acentuando a respeitabilidade pelos "mais velhos" e atribuindo a ela certo mistério. Conforme as ressalvas feitas por José Raimundo, os cultos privados também se destinavam as Iami. Salientou que o culto às (Iyami Agba), as mães ancestrais, são de profunda importância no sistema ritual da festa, pois estas entidade são compreendidas como, seres temíveis, coléricos e prontos para atacar os mortais. Mas, são também detentoras da fertilidade dos campos e fecundidade das mulheres, pois controlam o fluxo menstrual destas e a germinação das sementes. O mais

[88] Santos (1976), p. 119-120.
[89] Braga (1995).
[90]idem

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

curioso, no entanto, é que se reportam a elas como sendo responsáveis pelas catástrofes: secas, inundações, morte.

No sistema do pensamento religioso nagô-Yorubá, elas ocupam posição semelhante a Exu, elas são entidades ambivalentes, indispensáveis à ordem do panteão nagô-Yorubá.[91] Essa ambigüidade que as envolve é devido o caráter primordiais e arcaicos de sua natureza, reportando-se a um universo sem fronteiras nem limites definidos, onde o que conta é a totalidade e não a diferença. Portanto, conjugam em si mesma todos os opostos: masculino, feminino, feitiçaria e antifeitiçaria, bem e mal.

Já nos rituais para Exu, existe uma aura mais descontraída, principalmente os ritos realizados no barracão do mercado, onde os feirantes e curiosos acabavam por observar. Neste culto as performances dos Ogãs, Equedes e dos demais participantes são diferente, os cânticos assumem uma conotação mais entusiasmada, embora também aconteçam no barracão, há momentos em que os ogãs cobrem os galos e o rito assume um caráter privado.

O padê de Exu acontece três dias após o rito para Egum, estes ocorrem em vários momentos e lugares diferenciados, muitas vezes no terreiro. Há os sacrifícios votivos de animais nas estradas, que dão acesso a cidade, nos entroncamentos. Esse é um dos ritos que exige do babalorixá muita atenção e cuidado, pois:

> "[...] É uma responsabilidade muito grande da pessoa que está fazendo a festa, que é o candomblé de uma cidade, de um povo, todavia quando não faz o candomblé do mercado, tem muitos acontecimentos, então alimenta-se Exu; por causa das brigas, das confusões, das destruições: Alimenta Exu, pra ele ficar satisfeito e deixe a festa terminar em paz[...]"[92]

Na concepção de José Raimundo é grande a responsabilidade de realizar o candomblé do mercado. Ele parece traduzir como essa narrativa o sentido dos ritos realizados para Exu. No entanto, existem outros ritos realizados para exu, há os que acontecem no terreiro, os realizados no barracão do mercado, e aqueles realizados nos entroncamentos rodoviários que dão acesso. Eles assumem sentidos semelhantes, mas há especificidades quanto à forma do ritual. Embora, o sentido demonstrado na narrativa sejam

[91] Carneiro (1983) p.1016.
[92] Entrevista com José Raimundo, 31 de julho de 1999.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

propiciar a continuidade da existência dos moradores da cidade, e da comunidade que os realizam. Há também um sentido restrito de possibilitar que a festa termine sem confusões.

Assim as obrigações realizadas dividiram-se nas cerimônias públicas e privados que por sua vez constitui um único processo ritual que caracterizam o Bembé do mercado. Como foi dito os primeiros ritos foram realizados antes da alvorada, o anuncio público da festa, eles desenrolam-se nos entroncamentos e vegetações que estão nas vias de acesso da cidade. Buscam-se a abertura do caminho, no sentido de proteger a cidade de destruição e evitar tragédias, como o acidente da véspera de São João no ano de 1958. José Raimundo recorre a memória dos eventos trágicos ao afirmar que se alimenta Exu por causa das destruições, existe nessa narrativa a rememoração dos acontecimentos do passado em relação as possíveis tragédias. Ele Salientar e leva em consideração os significados atribuídos aos rituais como aspectos preponderantes da festa do Bembé, são rituais sagrados que definem as comemorações.

Nas narrativas está implícita a compreensão que os adeptos atribuem aos rituais realizados no Bembé. As concepções sugeridas pelo babalorixá evidenciam que em sua ótica a sua responsabilidade é propiciar que o destino dos habitantes daquela cidade, por meio da realização das obrigações, não seja afetado pela tragédia.

Os ritos realizados para Exu nos entroncamentos correspondem a uma concepção que apresentam a lógica de como as comunidades de terreiros enxergam a sociedade onde estes se inserem, Portanto abrir o caminho, com tais oferendas é inferir que toda a sociedade compartilha do mesmo destino, comum a compreensão da cosmologia dos adeptos dos candomblés. Seguindo essa interpretação, são realizados no terreiro a conexão entre as múltiplas forças, algumas benignas, outras hostis que possam impedir a realização dos indivíduos naquela sociedade.

O objetivo da obrigação é aplacar as forças negativas, que originam as tragédias e aliar-se às forças benignas que poderão ampliar a ventura, evitando situações trágicas como a morte prematura, e as perdas.

2.2 Cerimônia de consagração do Barracão do Mercado

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

O ritual realizado para o levantamento do Ixé, [93] corresponde a um conjunto de ritos que institui o cenário sagrado onde acontece o encontro dos diferentes terreiros para a realização pública dos rituais: como o Xirê, oferendas a exu e a recepção do presente para Iemanjá. Os atores que dele participam são os adeptos do terreiro de José Raimundo em alguns adeptos do terreiro Viva Deus de Santo Amaro.

Para a descrição dos rituais tomarei por base de análise as entrevistas que foram feitas, as observações e fotografias que tirei no decorrer do processo ritual. As imagens que utilizo são aquelas que dão melhor visibilidade aos rituais. Desta forma comento os movimentos que aparecem nas imagens. Busquei os ângulos que realçasse mais nas cerimônias os aspectos que considerei mais significativo.

Tive a preocupação em respeitar os limites que me foram colocados pela comunidade, tentei não violar a ética que norteia os aspectos privados dos rituais. No entanto, tive acesso considerável a esses aspectos privados. Durante a pesquisa, em determinados momentos, observei aspectos bastante particulares nos rituais. Como não sou iniciada e sabendo das afinidades pessoas entre eu e as pessoas as quais pesquisei, procurei não evidenciar alguns dos aspectos privados dos rituais, uma vez que tais particularidades não comprometeriam descrição e análise.

Segundo a definição de Góis Dantas, terreiro é a expressão empregada para indicar o local onde o grupo religioso se reúne, mas também se utiliza esta expressão para designação casa de santo e centro.[94]Considerando que na festa do Bembé ocorrem ritos privados e públicos em locais distintos, utilizarei o termo barracão para diferenciar[95] o barracão do mercado onde acontece as cerimônias públicas, do terreiro onde se realizam os ritos privados do festejo. O termo barracão também é utilizado pelos entrevistados para se referirem ao local onde acontece a festa. O largo do mercado é um espaço marcado pelo desenrolar cotidiano das atividades comerciais dos feirantes, pescadores e comerciantes.

Para que o espaço do mercado se torne um território sagrado é necessário que o terreiro, escolhido no sorteio, constituísse por meio das práticas rituais de caráter privado um barracão. É neste barracão que todos os outros terreiros participam do xirê. Entretanto o terreiro que assume a organização, e a responsabilidade pelos rituais, exerce uma liderança

[93] Esse ritual na instalação do mastro central aconteceu dia 10 de maio às 3hs da madrugada.
[94] Dantas, 1982, p. 12-13.
[95] Local onde se celebram os cultos aos orixás

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

momentânea, definindo assim uma reorganização dos locais; neste sentido os espaços da cidade são interpretados pelos adeptos dos candomblés como extensão do barracão, uma vez que muitos dos ritos também acontecem em outros pontos importantes da cidade.

A pertinência em distinguir a noção de terreiro e de barracão é para diferenciar a especificidade do candomblé do 13 de maio, pois o barracão do mercado ganha uma amplitude simbólica e material à medida que os terreiros de diferentes nações se reúnem no intuito de fazer o Bembé do mercado.

2.3 O Barracão do mercado

O barracão é uma construção feita em madeira, e palhas de palmeiras, com cobertura de telha de eternite, medindo aproximadamente 10 metros de largura, por vinte de cumprimento. É erguido no centro da praça do mercado[96]. Segundo José Raimundo, esse

[96] Praça Manoel Querino.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

barracão tem uma dijina, “o Axé que nunca morre”. Essa informação me faz interpretar que os diferentes terreiros reunidos para celebrar o 13 de maio no mercado buscavam reatualizar a cada ano, a força vital que deu origem ao barracão.

Segundo os entrevistados a vivência no mundo implica em fundá-lo, e isto é feito através de preceitos no solo que se irá habitar. A construção do mundo é constituída por meio de encontros que se baseiam nas experiências com as divindades, os elementos da natureza e o sobrenatural. Os lugares são compreendidos a partir de significados subjetivos que podem justificar edificação do terreiro (barracão do mercado). Neste caso a anuência dos orixás é que determina as regras das oferendas feitas ao chão. Observei que a terra assumia um destaque significativo, na postura dos adeptos e nos elementos utilizados, como a água os cânticos de saudação: “Onílè mo juba oÌbà òrisà Ìbà onílè”.

O babalorixá diz que existe um cântico de saudação aos espíritos, os Onílè, os donos da terra. “Saudamos aos senhores da terra com respeito e devoção, saudamos aos orixás e saudamos aos senhores da terra”. Para ele o barracão é um espaço sagrado e suas portas separam este espaço, que é inviolável do espaço profano, nesse caso, os arredores que se limitam com a feira.

Para plantar ou reatualizar o Axé do barracão[97] se realiza um rito, suspender a cumeeira, que é a parte de cima do mastro, e enterrar os fundamentos no chão. Os adeptos que dele participa são as filhas os filhos de santo, ogãs e equedes. Os adeptos vestiam suas indumentárias, panos, turbantes, e colares. Posicionaram-se ao redor da cumeeira e realizaram orações para plantar no Intótu (chão), elementos que constituía o Axé[98].

Neste momento a postura era de reverência, os adeptos mantinham-se numa posição que demonstravam humildade, todos de cócoras ao redor de um centro demarcado por mastro, peça de madeira, iluminada por luz de velas. Os pontos extremos do barracão também eram iluminados por velas enquanto se desenrolavam as cerimônias.

A cumeeira é o que sustenta simbolicamente o barracão consagrado a Xangô e se divide em duas partes: (céu) cumeeira, e a (terra) Intótu. Coloca-se em cima de uma espécie de prateleira um recipiente com os elementos simbólicos do orixá o qual se destina a reinar no barracão. No chão plantam-se também elementos que são diferentes daqueles colocados

[97] Plantar o axé é colocar em lugares apropriados um conjunto de elementos rituais através de ritos específicos que tem por finalidade potencializar os espaços e os objetos.
[98] A cumeeira é colocada geralmente dia 10 de maio, antes do inicio do primeiro Xirê.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

na parte de cima. As partes de cima e de baixo formam duas estruturas onde se dá os angorossis, linguagem litúrgicas da nação angola, ou os Orìkì, que são os cânticos litúrgicos de saudação aos orixás.

Na seqüência o Babalorixá aproxima-se do centro onde estão sendo realizados os fundamentos. Ele pronuncia palavras em língua litúrgica, enquanto os outros participantes mantêm uma postura de reverência e com atenção respondem as orações também em língua litúrgica.Uma Ebâmi[99] coloca um dos elementos litúrgicos (milho branco cozido) no centro do mastro, enquanto os demais respondem as orações ritmadas em melodia e palmas rítmicas.Outros se aproximam de forma a saudarem o centro do barracão como quem estabelece comunicação com Orixá, sem que haja incorporações.

Seguindo o movimento do babalorixá, os adeptos se levantam e se movimentam formando um círculo. Nesse momento, observa-se que foi amarrado ao mastro um ojá branco, pano que compõe as indumentárias do sistema religioso. As pessoas ficam em pé, mas a concentração é mantida, acontece então desenrolar das seqüências da cerimônia. O babalorixá começa a cantar música litúrgica, se articulando numa linguagem de interação e ao mesmo tempo de comanda o toque dos atabaques, estabelecendo uma comunicabilidade com os alabés.

Os sons dos atabaques equacionados aos cânticos estabelecem a seqüência dos movimentos. Esses instrumentos que se localizam ao lado direito do barracão, são os três ilus ou atabaques de tamanhos diferenciados: o rum, atabaque maior, rumpi, de tamanho médio, e lé, o atabaque menor. Enquanto as pessoas dançam e cantam no movimento de continuidade, o babalorixá sai do circulo, pegam um dos vasilhames que contem elementos feitos com mistura de azeite de dendê e farinha, enche as mãos, e vai até a frente do barracão ao mesmo tempo em que pronuncia palavras místicas, espalhando aquela substância na entrada do barracão.

O babalorixá despachar Exu, no intuito de evitar brigas, aborrecimentos, ele afirma que aquele “ato” são os pedidos ao mensageiro, Exu. Pois ele propicia comunicação entre os dois mundos, veicula situações de conflitos mas também garante a realização de acontecimentos benéficos. Após o despacho forma-se circulo onde os adeptos realizam cânticos litúrgicos de saudação a Exu como também a alguns outros orixás.

---

[99] Também fala-se ebômim, filha de santo que tem mais de sete anos de iniciada.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Para José Raimundo erigir a cumeeira é transformar o espaço num centro de força, ali se estabelece o centro do mundo. No alto o mundo do òrun, embaixo, o àiye. Esse poste de madeira que se localiza no centro do barracão é o local onde circulam as diferentes formas de danças e é o elemento que une os dois espaços: o "o céu e a terra". É neste espaço onde os diferentes terreiros da cidade desenvolvem laços de intimidade com seus orixás pedindo-lhes proteção e garantia de vida para o povo de santo, como também para os moradores da cidade.

Há um conjunto de normas para a realização dessas cerimônias, uma vez que, os ritos privados incluem também aqueles realizados nos assentamentos de Iemanjá e Oxum. O rito para Exu, e a instalação do barracão são um dos elementos que dão sentido e garantem o desenvolvimento dos rituais públicos. Os elementos que compõe a parte de cima do Ixé, fora colocados em uma vasilha branca, perto do recipiente azul, percebi também que havia alguns objetos os quais os adeptos consideram de fundamento como as ferramentas de Xango, o oxé (machado de duas laminas), pilão pequeno, velas e outros elementos.

Essa cerimônia compreendeu um conjunto de pequenos e significativos ritos que se configuram como sendo os fundamentos da festa. Foram eles as orações, cânticos, danças apropriadas, gestos e saudação a Exu[100]. Os atores envolvidos assumiam uma postura litúrgica, por meio dos gestos que faziam, também cantavam e rezavam para os orixás, enquanto depositavam os elementos que compõe a força que protege o barracão: velas e acaçás. Relembravam os ancestrais, saudando os antigos pais de santo que iniciaram Bembé, sobretudo Tidu, que institucionalizou a festa.

Dando prosseguimentos aos ritos, Pote despacha a rua com a colaboração de um dos iniciados que sai para o lado externo do barracão derrama cachaça e espalha farofa. Um dos ogã circulou o barracão e, em seguida, realizando um pequeno rito. Enquanto os outros ogans tocavam os atabaques ele soltava fogos avisando a abertura pública do Bembé, a alvorada.

José Raimundo explica que os rituais precedentes ao levantamento Ixé ou da cumeeira, constitui parte do processo, que houve cerimônias para os mensageiros, os

[100] Os rituais iniciaram aproximadamente as 04hs30min e foi concluída as 7hs da manhã do dia 10 de maio de 2007

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

guardiões e os ancestrais masculinos e femininos. Sendo que cada um destes princípios receberam através dos ritos propiciatórios suas oferenda. Para Exu as oferendas foram diferenciadas. Ele citou alguns dele como Exu alaketu, onã, lona. Afirmou também ter feito oferendas para as yami, representação dos ancestrais femininos. Não detalhou como se desenrolou os ritos, mas afirmou que são realizados de forma restrita, pois exige cautela e conhecimento[101]. Desta forma o Axé do barracão foi "plantado", ou seja, instituído o centro, a base mística onde se realizariam as cerimônias públicas do Bembé.

2.4 O Orô para Iemanjá

Entre os ritos privados esta o Orô para Iemanjá. Segundo José Raimundo esse orixá ganhou um assentamento, especial para a festa do Bembé. A importância do ato de assentar um orixá especialmente para os ritos das comemorações do 13 de maio, é que o Bembé funciona na mesma dimensão de um terreiro institucionalizado, com algumas diferenças organizativas. A existência de um assentamento destinado a Iemanjá,[102] para a festa Bembé, demonstra a extensão que os participantes deram a festa no decorrer dos 119 anos da pós-abolição.

Para a realização do Orô as pessoas cuidam de providenciar o cozimento dos grãos e pratos votivos. Não observei uma separação rígida dos trabalhos na cozinha, tantos os homens quanto às mulheres preparavam as oferendas. Depenavam galinhas e galos, tratavam peixes e cozinhavam os grãos. Ao mesmo tempo em que preparavam o almoço e recebiam os curiosos que pretendia registrar os rituais. Esse nem sempre tinha êxito no registro das cerimônias consideradas privados. Entretanto, alguns registros foram consentidos. Registrei alguns rituais considerados privados.

De acordo com o babalorixá esse é um dos aspectos de mudança da festa, o assentamento de Iemanjá do Bembé. Entretanto, baseado na observação e em outras entrevistas, sugiro que o Orô, realizado no terreiro para Iemanjá e para Oxum, eram

[101] Suponho que os rituais os quais o babalorixá acentua passam por diferenciações se compararmos aqueles das casas ditas tradicionais, mas conservando alguns dos sentidos e significados.
[102] Ato ou lugar de assentar, ou seja, instalar objetos relativos à força do Orixá por meio de rituais que tem como principio reunir no assento energia da divindade.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

assentamentos já existentes. Isso não impede que os rituais propiciatórios sejam realizados na organização do presente. Esse ritual acontece na tarde do dia 12 de maio é específico.

Um desses rituais foi o Orô do orixá. Cerimônia realizada para Iemanjá que consiste em um conjunto de preceitos que torna as obrigações uma cerimônia complexa em seu significado, cujas seqüências totalizam pequenos ritos que constituem a liturgia do Bembé. Os sacrifícios votivos compreendem a escolha dos animais específicos. Também são realizados nos assentamentos de Iemanjá e Oxum sacrifícios de animais, acompanhado por orações e cânticos que contam o mito da divindade homenageada. Essas oferendas obedecem a natureza e significado de cada orixá, tem como objetivo despertar o orixá para ampliar a ventura, propiciar a vida, pedindo pela continuidade existencial.

Iemanjá é uma divindade que concretiza segundo a lógica cosmológica um dos princípios geradores da vida, o principio simbolizados pela água é um dos aspectos de manifestação do poder vital. Logo se relaciona a Iemanjá a gestação existencial da fertilidade. No Brasil seu culto está associado às águas salgadas e é vista como principio feminino que dá origem as diferentes formas existência; inclusive se associam a ela a maternidade. Portanto existe profunda relação entre o culto desse orixá e o culto das Iyamis, elas estão diretamente associado a Iemanjá. Pois esse orixá é considerado como Chefe das Yami Osorongo, consideradas o pássaro solitário. Mas, não há o fenômeno da possessão das Iami, devido aos aspectos anti-sociais destas entidades são relacionadas ao princípio arcaico, primordiais de energia. Contudo, as Yabás, Iemanjá e Oxum representam os aspectos sociáveis dessas energias.

No assentamento de Iemanjá continha pedras marinhas, conchas, esses elementos foram colocados em uma vasilha de louça em cores que caracterizam a individualização do principio ou natureza da divindade. Os elementos representativos das ferramentas do orixá são em metal parta, existiam também pratos incolores. Os conteúdos simbolizavam o poder dessa divindade. Esses Ibas têm como uma das finalidades assentarem os fundamentos do orixá, são os aspectos místico representados por Iemanjá como a gestação, a procriação que orientam a semântica do seu culto.

Na explicação dos participantes, o Orô é um ritual de fundamento, e a finalidade desta cerimônia ritual é “acorda o orixá” com os toques e cânticos. Consideram que as

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

diferentes cerimônias realizadas, como a sassanhas,[103] para retirada das ervas sagradas e destinadas ao processo dos ritos; os sacrifícios votivos do ritual, todas essas etapas constituem o processo do Orô.

Os sacrifícios votivos consistem na matança ritual de determinados animais que podem ser de duas ou quatro patas, ou ambos a depender do contexto e das exigências. Esse ritual foi realizado pelo babalorixá com a finalidade de manter atuante a força dinâmica do orixá, para propiciar proteção. Observei que houveram algumas regras para a realização dessa cerimônia: a postura dos adeptos quando da realização das matanças, realizando orações e cânticos apropriados para a ocasião, bem como assumiam uma postura de reverência curvados, com cabeça baixa e, em alguns momentos, batiam uma espécie de palmas ritmada por seqüência, o pao. Vestiam tons claros, alguns com roupa de cor, mas não se usavam os tons vermelho ou preto ou lilás.

Os animais escolhidos para o Orô de Iemanjá e Oxum foram às fêmeas como: patas, galinhas, coquéns, conhecida como galinha d'Angola. Após o ato sacrifical, foram retiradas partes dos animais (ixés) são as vísceras dos bichos, o que se chamam fundamentos, preparadas de acordo com os preceitos. São as asas coração, as patas e outros elementos que têm como significado manter a força vital da comunidade. As penas foram utilizadas para compor a ornamentação litúrgica do Ibá.

Observei, nos três anos em que participei dos rituais, que foram obedecidos os princípios e fundamentos relativos ao candomblé, entretanto, ocorreram pequenas mudanças em alguns dos aspectos das cerimônias. Acentuo que as modificações observadas dizem respeito às formas: tipos de recipientes onde se guardavam as oferendas do presente, as indumentárias usadas pelos adeptos. Mas o conteúdo semântico do ritual, isso não mudou. Além dos sacrifícios votivos, são colocados os grãos perto do assentamento de Iemanjá, onde foram sacrificados os animais. A estrutura da festa, propriamente dita corresponde à obrigação para Iemanjá. Os orixás não incorporam no barracão do mercado, mas nas cerimônias privadas elas ocorrem.

2.5 A Cerimônia de arrumação do presente

[103] São os cânticos realizados por alguém especializado à colher e macerar as ervas consideradas como sagradas e que se destinam aos rituais, neste caso as folhas colhidas são aquelas as relacionadas ao culto de Iemanjá

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Durante toda a tarde do dia 12 de maio, foram preparadas as comidas dos orixás para o ritual de organização do presente, as oferendas. Alguns grãos cozidos foram postos e compuseram os fundamentos do presente a ser colocado ao mar no dia 13 de maio. Os grãos já haviam sido preparados na tarde do dia 12 de maio, as comidas eram destinadas aos orixás Ogum, Oxum, Oxossi, Nana, Oxalá, Xangô Agôdo, Oxaguiã. O babalorixá explicou que esses orixás tinham "enredo" [104] com Iemanjá. Ele não aprofundou a explicação. Mas acrescentou que naquela madrugada houve a ritos de "fundamento" para sacralização do barco onde iriam as oferenda.

Em um local do barracão, na mesma direção do barco estava o assentamento de Xangô, coberto com folhas de acocô, o assentamento de Xangô estava posicionado atrás da barca, por algum motivo especial. Há duas explicações possíveis: a primeira é que este orixá é "cumieira" da casa de santo - o orixá protetor do terreiro. A segunda é que recorreu-se a relação mítica de Xangô com Iemanjá alguns interpretam que Iemanjá é mãe de Xangô, e por esse motivo a homenagem para um é extensiva ao outro.

No barco havia um quartilhão enfeitado com tecido estampado em detalhes prata e recoberto por um pano branco. O objetivo era evitar que aqueles elementos do fundamento ritual, que estavam dentro do quartilhão ficassem expostos. Isso por se tratar de conteúdo sagrado e secreto, para aqueles que não são iniciados. O tecido branco, também simboliza

[104] Segundo ele, enredo são as narrativas míticas onde existem relacionamentos entre os orixás.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

uma espécie de pedido de indulgência devido a natureza dos fundamentos realizados, alguns denominam como “o Alá de Oxalá”.

Encostado na parede do terreiro, próximo ao assentamento de Ogum e em cima de uma mesa, estava um balaio enfeitado de branco, azul e papel furta-cor. Ao lado do assentamento de Ogum estava o ibá de Iemanjá em cima de um banco de madeira.

As oferendas ou comidas dos orixás estavam dispostas sob uma esteira, e perto do Ibá de Iemanjá. Constituído em uma da bacia, contendo um otá ou pedra mística onde são fixados por meio de cerimônia ritual a força mística do orixá, o axé. Os elementos que constituem os assentamentos e é especifico para cada orixá. Dentro da bacia, os pratos incolores que compõe o assentamento de Iemanjá. Foto

Perto dos dois assentamentos, as oferendas estavam arriadas ao chão: alguidar (prato feito de barro) contendo ianhames, omulocú (comida feita com feijão fradinho, ovos cozidos, azeite e camarão), comida da orixá oxum, peixe assado enfeitados, alubaça (cebolas), que são cortadas e jogadas como forma de comunicação para verificar se as oferendas dos animais votivos foram aceitas. As aves do preceito foram preparadas, com incensos e lavados os bicos e patas para o para o corte ritual. Também faziam parte das oferendas vinho branco, azeite doce, mel, axóxó, comida feita com milho e destinada ao orixá Oxossi, ebô de Oxalá, feita com milho branco e mingau de Nana.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Alguns objetos merecem certa atenção por se tratarem, segundo os adeptos, objetos cujos conteúdos são bastante significativos para a cerimônia. Um destes objetos é a moringa pintada com pontos brancos, e dentro deste objeto o Oxé [105]de Xangô. Em frente a este objeto uma quartinha, e em cima esta, uma gamela cheia de pedras, búzios escuros. Entre eles um prato branco com acaçá, búzios brancos. Ainda sob a esteira, perto do prato havia também outra quartinha pintada com pontos azuis tampada. Ali, naquela quartinha continha algo que não foi revelado pois tratava-se de conteúdo sigiloso; próximo, uma panela de barro que também estava tampada e pintada com pontos brancos como demonstra a foto perto destes objetos estão as folhas como acocô.

Perto do agluidar com inhame está o casco do ajapã[106], próximo à cabaça pintada, que, segundo informações, dizia respeito ao mito da criação. Ao todo, contei aproximadamente sete objetos os quais seu significado e importância naquela cerimônia foram explicados pelo elo mítico que tinham com Iemanjá. [107]

Em cima da esteira também havia uma gamela com amalá, coberto com folhas de acoco. Logo adiante, na mesma parte do barracão, e em cima do banco, coberto com esteira feita de palhas, havia uma bacia grande com mais oferendas, feitas de feijão fradinho, yanhames cozidos e folhas de acocô. O babalorixá explicou que por se tratar da orixá iemanjá as demais oferendas atenderiam aos aspectos míticos dos orixás relacionados ao

[105] Espécime de machado de duas lâminas.
[106] Ajapã, um animal utilizado como oferenda para Xangô, conhecido como cágado.
[107] Nos anos posteriores observei mudanças no ritual do presente, os tipos de comidas oferecidas, os objetos e o tempo do ritual. E também fui informada por uma Ialorixá que no tempo de Tidu as oferendas eram feitas em Branco, sem azeite de Dendê. Nesse sentido, Pote também realiza os rituais seguindo esse principio.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

seu fundamento, principio que conta o mito desse Orixá. Ela é tida como substância que deu origem a vida.

José Raimundo designou que Tiquinho de Xangô, um dos seus filhos de Santo, me mostrasse os elementos que fariam parte da composição do presente. Este último, salientou que dentre os objetos que estavam no ritual, a cabaça pintada tinha em seu significado a idéia do principio e simbolizava o mito de origem da criação. O amarelo e o azul que recobriam alguns objetos como a cabaça e quartinhas significavam o sol e o céu, outra dimensão, além da terra o òrum. As cabaças são usadas em diferentes momentos e compreendem diversos sentidos, no entanto, ali representava a vida: a metade superior representava o céu e a outra metade representava a terra.

Já a Oberó, panela de barro, continha um "fundamento", cujo significado seria a manutenção existencial. Algum tempo depois do diálogo que tive com Tiquinho sobre as oferendas que iria como parte no presente para Iemanjá foi dada início a cerimônia de arrumação da barca.

2.6 Arrumação do presente

A arrumação do presente é uma denominação que utilizo com a finalidade de tornar compreensiva a descrição dessa cerimônia, uma vez que os participantes vivenciaram o processo sem denominá-la. Com já foi dito, é uma seqüência do mesmo processo que são realizados a partir de diferentes ritos, é o desdobramento do Orô do orixá Iemanjá. É um processo que se encerar quando as oferendas são colocadas ao mar.

No contexto dessa cerimônia as pessoas que participaram foram os adeptos do terreiro, eu era a única "de fora" do candomblé. Foi permitido o registro fotográfico de alguns momentos da cerimônia, e em outros eu participava ajudando a arrumar as oferendas no barco. Assumi uma postura equivalente aos adeptos, fazendo pedidos para Iemanjá, enquanto colocava as oferendas no barco.

Zé Raimundo iniciou a cerimônia, retirando o pano branco que cobria o quartilhão, onde estavam resguardados os sacrifícios votivos dos animais do processo do oro. Em seguida colocou dentro do mesmo quartilhão um dos objetos, um espécime de quartinha tampada e pintada com pontos azuis, enquanto uma outra pessoa segurava a quartinha com

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

uma postura de devoção e ao mesmo tempo como quem meditava sobre os pedidos que eram feitos. Do outro lado a filha de santo consagrada a Ogum, perto da yaô de Oxóssi, observava e esperava pelo próximo movimento do babalorixá. Neste momento, foi colocado um pequeno balaio em cima da estrutura do barco.

Foi colocado um objeto dentro do quartilhão, atrás dele, uma das pessoas mais velhas do terreiro, segurava uma das bacias que continha "comida de orixá"[108]. Zé Raimundo despeja os grãos ritualisticamente no quartilhão. Do lado direito do barco, a iaô também coloca a comida em harmonia com o ritual. Na mesma sincronia Tiquinho de Xangô, também bastante concentrado, movimentava-se em direção ao barco, com mais uma comida de orixá nas mãos e, ao fundo, uma filha de santo sai da cozinha do barracão. É a ebômi que se aproxima para participar do ritual colocando mais um tipo de oferenda, enquanto faz pedidos e orações.

No lado esquerdo do barracão, dois iniciados pegam as bacias com ebô de Oxalá e ambos vão em direção ao barco. O babalorixá recebendo o ebô, despeja esse conteúdo no balaio maior que está no barco. Logo em seguida, discretamente, ele coloca mais um objeto no interior do mesmo balaio e, neste mesmo momento, Tiquinho de Xangô, ajudando-o coloca outras ofertas no balaio, enquanto os demais participantes saem da cozinha e outros circulam na sala onde está o barco, "num vai e vem" de oferendas e gestos. Após colocar os "fundamentos" necessários no barco, os participantes enfeitava-o com flores. Logo depois, fomos todos num caminhão até o barracão armado no largo do mercado realizar mais um rito para Exu. A finalidade era que o xirê acontecesse sem confusões, onde todos aguardariam a chegada do presente no barracão.

2.7 O Padê

Logo que foram realizadas as cerimônias de organização do presente os adeptos seguiram para o barracão com objetivo de realizar mais uma cerimônia para Exu. Esse rito, que aconteceu por volta da 16hs da tarde, consiste em sacrifícios votivos e despacho na porta do barracão com farofas e água. Houveram momentos em que o babalorixá, com

[108] São os grãos cozidos e ofertados aos orixás, sendo que para cada orixá corresponde um tipo especifico de oferta.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

auxilio de alguns filhos de santo, utilizou um pano para realizar o ato sacrifical cobrindo o galo que era destinado a Exu, evitando que os transeutes assistissem ao corte.

Esse ritual propiciatório foi realizado antes da cerimônia pública que aconteceria à noite. Observei que foram utilizados elementos como: acaçá, farofa e água. Apesar do padê ter sido realizado em horário de movimento no mercado, parte dele aconteceu de forma discreta. Após o corte, dançaram e cantaram. Em seguida arrumaram o barracão colocando uma mesa no centro e a cobriram com uma toalha branca. Eram os preparativos para a noite, momento da chegada das oferendas no cenário.

Terminado o padê, os adeptos retornaram para o terreiro, sob a determinação do babalorixá os ogãs tocaram para alguns orixás. Neste momento alguns orixás se manifestaram.[109] Observei que Ogum incorporou no babalorixá, sua presença significou que os preceitos haviam sido aceitos. Após esse ato, as pessoas foram se organizar para o xirê, que aconteceria às 21hs do dia 12/05.

2.8 Xirê: A chegada do presente no barracão do mercado.

Os fogos de artifícios anunciam que o babalorixá está conduzindo o presente para o Barracão do Mercado. No barracão os adeptos aguardam a chegada do presente. Neste intervalo de tempo, eles entram no barracão para realizar o rito propiciatório de "despacho," com intuito de que o candomblé aconteça com tranqüilidade. Iniciam o Xirê.

Perto do mastro, estão os elementos do despacho para Exu, a Iá moró leva para a frente do barracão uma quartinha com água e outro adepto leva um alguidar com farofa de azeite de dendê. Esse rito acontece enquanto o presente percorre o trajeto até o barracão, é um padê mais simples do que aquele realizado à tarde, horas antes do inicio do Xirê.

O ogã acende os fogos avisando que o presente chegou ao barracão para o desdobramento do xirê que vai até a alta madrugada. Mas é no dia seguinte, que o presente seguirá em procissão até a praia de Itapema. Nessa noite todas as autoridades da cidade: prefeitos, secretários municipal, autoridades policiais, e as lideranças dos terreiros da cidade e adjacências foram prestigiar o presente.

[109] Incorporação dos orixás.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Os cânticos em louvor aos orixás são entoados.

2.9 O xirê do mercado do 13 de maio.

Havia-se passado algumas horas da chegada do presente no barracão do mercado. Era manhã do dia 13 de maio, dia de levar o presente de Iemanjá para o mar. Os babalorixás, ialorixás, ogãs, equedes, ebomins, iaôs, abiãs de, aproximadamente, vintes terreiros[110] compareceram para prestigiar os presentes. Algumas pessoas da comunidade foram também levar para o barracão do mercado flores, perfumes para colocar no presente de Iemanjá. As velhas senhoras entoavam cânticos que contavam o significado de cada divindade, vestindo seus sagrados ornamentos, usando os turbantes e jóias, esse elemento demonstrava a consagração com os orixás. Os atabaques em vários momentos lembravam, através de específicos toques, a chegada das autoridades ao barracão.

O barracão serviu de cenário religioso e também ofereceu possibilidades inusitadas, diferentes autoridades públicas, artistas e pessoas comuns foram homenageadas pelos terreiros que liderava os festejos. No ano de 2007 foi oferecido para os homenageados, um troféu que recebeu a denominação troféu João de Obá, o prefeito e outras autoridades foram congratuladas como o mesmo troféu, Dona Canô, Professora Zilda Paim, Nicinha do Samba também o foram. Neste ano houve até discurso proferido pelo babalorixá José Raimundo, reconhecendo a contribuição do prefeito aos cultos afro-santo-amarense.

O xirê que acontece na manhã do dia 13 de maio teve diferentes nuanças. A perspicácia com que os seguimentos envolvidos nos rituais estabelecem com o poder público, é uma delas. José Raimundo ao homenageava Nicinha, ressaltou em sua fala que embora "o telhado da casa de Nicinha tivesse caído, ela participou em todos os momentos na realização do Bembé, e sublinhou a sua importância, pois a mesma havia levado o nome da cidade para fora do Brasil." O discurso do babalorixá garantiu a intervenção do prefeito. Ele solicitou que a secretaria de Ação social averiguasse o acontecido autorizando que o secretário efetuasse a troca do telhado. Esse aspecto da festa demonstra uma habilidade dos terreiros em perceber as oportunidades de negociar com o poder público, mas é necessário

[110] Fui informada que os terreiros que participam do Bembé ganham um espécie de ajuda de custo, não sendo revelados valores, parece haver um cadastro da casas, as casas de giro também foram cadastradas e participaram do xirê do mercado.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

ressaltar que em alguns momentos as reivindicações assumem aspectos personalizados. Em outra ocasião também os participantes cobraram da prefeitura a conclusão da reforma do mercado. Um ano depois a reforma havia sido concluída.

Feitas as homenagens e proferidos os discursos, retoma-se os atos religiosos. Então, era o momento de Dona Canô cortar os bolos feitos para homenagear Iemanjá e Oxum; estouram-se os champanhes. Lidia Bandaquenum aproxima-se da mesa e "abriu o obi"[111], para confirmar a aceitação das oferendas pelo orixá. Após esses atos os ogãs se posicionam ao redor do presente e dando três passos para frete e para trás como as oferendas nas mãos, outro ogã estouram os fogos, avisando sobre a saída do presente. As oferendas foram colocadas no caminhão que saiu em comitiva pelas principais ruas e avenidas da cidade até a praia de Itapema.

2.10 O percurso do carro onde está o presente

O presente segue, acompanhado em comitiva por outros carros. O carro da policia segue à frente do veículo que conduz o presente para garantir a segurança do cortejo. O desfile do presente percorre as ruas onde algumas pessoas acenam, e outras gritam "sangue de cristo tem poder" são os evangélicos; mas, muitos apreciam aquele desfile. Antes da saída, o babalorixá cuidadosamente calcula o horário da chegada na praia, pois a maré deve está cheia quando as oferendas forem colocadas ao mar.

Os adeptos vão pronunciando os cânticos e orações ritmados e acompanhados pelos atabaques e adjá. Na boleia do caminhão a Yalorixá Lídia e uma equede, realizam as orações. José Raimundo entoava os cânticos de fundamento. O carro onde estava as oferendas percorreu um roteiro longo; seguiu a Rua Pedro Valadares, entrou em outra Rua, Conselheiro Paranhos, acompanhado pelo carro da policia, seguindo pela rua General Câmera em direção ao Bonfim, o bairro onde fica situado o terreiro da Ialorixá Lídia, passando na porta da casa da Ialorixá, retornando pela Rua Dr. Dantas Bião, passando também pela Rua Barão de Sergi. Ao chegarem à Praça do Bonfim passou pelo acampamento cigano e seguiu em direção a substação, retornando pelo posto quatro rodas,

[111] Fruto da palmeira africana, que é oferecido ao orixá, e também usado na adivinhação.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

e seguindo pela rua Ferreira Bandeira, saindo por trás da Rua Conselheiro Sodré, e dando três voltas ao redor da Igreja da Purificação.

Um dos critérios do percurso era passar com as oferendas por ruas onde pessoas que pertencem aos candomblés moravam, ou tinham erguido os seus templos. Percebi que isso era demonstração de respeito e reconhecimento aos Babalorixás e Ialorixás mais velhos que representam o candomblé. Como também a volta que é feita ao redor da Igreja da Purificação, essa é considerada parte significativa do ritual. Esse aspecto pode ser compreendido como uma associação da santa à Iemanjá, uma vez que a festa da Purificação acontece dia 2 de fevereiro com a procissão, dia em que segunda a tradição se homenageia Iemanjá. Mas destaco que apesar dessa suposta aproximação entre Nossa Senhora da Purificação e Iemanjá, ainda assim, os rituais que são realizados no Bembé, seguem os critérios litúrgicos do candomblé.

Durante o trajeto do presente merece destaque a Avenida Viana Bandeira onde mora Dona Cano. Nos anos em que acompanhei o ida do presente, a parada em frente à casa da simpática senhora, é algo que faz parte da tradição do cortejo. Esta é uma obrigação tão importante quanto a passagem do cortejo em frente ao terreiro que realiza os rituais. A casa de dona Edite “do prato” foi lembrada, pois a idosa senhora, além de cantar sambas utilizando o prato como instrumento percussivo, no passado atendia como o caboclo que nela se manifestava e realizava consultas e trabalhos, o conhecido caboclo, sultão das matas.

Fez parte do trajeto a ida à casa de dona Guiomar de Oxum, lá o cortejo ficou parado, um pouco mais de tempo, pois estando a ialorixá adoentada. Neste as demais autoridades dos candomblés realizaram orações e uma espécie de rito, pedindo por sua saúde. A Ialorixá Lídia entrou na casa de Guiomar, com adjá e alfazema nas mão, enquanto os outros adeptos cantaram. O babalorixá José Raimundo dançou no meio da rua enfrente a casa da mesma, já a Ialorixá Belinha arrumando seu pano da costa na cintura e com o adjá nas mãos, saúda a casa da Ialorixá.

Após todas as manifestações em casa daquela senhora, o carro continuou o cortejo, desta vez seguindo pela Rua Marsílio Dias, a Rua do comércio e seguindo até o Sinimbu, no sentido da rodagem onde está situado o terreiro Oju Onirê, indo até o Pilar, um bairro

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

onde estão localizados os terreiros Viva Deus, e Erumê-fá de Donália, o terreiro onde se realizou o Bembé por quase trinta anos.

O carro fez o retorno no batalhão, indo a sentido da praça treze de maio, que fica no bairro do Derba, fazendo uma pequena volta pela via de cruzamento e retornando pela Rua do Sinimbu, seguindo pela Rua do Imperador e passando pela Igreja do Rosário, mas nesta igreja não foi realizado o mesmo ritual de circular à igreja, como o que aconteceu na Igreja da Purificação. O cortejo seguiu à Rua padre Finelom Costa em direção a BR. 026, seguindo para a praia de Itapema onde finalmente as oferendas foram colocadas ao mar.

2.11 A entrega do presente para Iemanjá

Os cânticos ritmados pelos atabaques e agogôs invadem o pequeno vilarejo de pescadores que nos últimos três anos serve de cenário para a cerimônia das oferendas de Iemanjá. A maré como se esperava estava cheia, pois é um dos cuidados que se observa, para que a haja êxito nos pedidos. Os adeptos se espalham pelas imediações enquanto o Babalorixás e ialorixás vão realizar os últimos ritos com o propósito de saudar as águas e autorizar os ogãs a irem aos barcos levar as oferendas em alto mar. Enquanto os demais ogans se posicionam para encaminhar as oferendas até o mar, os demais buscam posições mais adequadas para observar o desenrolar do processo ritual.

Os adeptos saúdam as águas no rito de tocar a água e levar a água sobre a fronte, com gestos onde as mãos se posicionam em movimentos sutis de estender a palma das mãos e as costas da mesma mão com contrição e reverência. Depois deste ritual o Babalorixá José Raimundo e os ogans levam as oferendas em direção ao mar. O presente é conduzido até o barco pelo babalorixá e os ogãs ao som do atabaque, os adeptos cantam em pedidos a Iemanjá, os fogos anunciam e celebram a entrega da oferenda. É um momento de expectativa e devoção, pois a ida dos ogãs ao alto mar requer por parte dos adeptos atenção, eles esperam que quando se deposite as oferendas ao mar elas sejam aceitas, é a garantia de que a cerimônia foi realizada de maneira adequada e que a orixá tenha aceitado de bom grado as ofertas.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

O babalorixá, os ogãs alabês[112]e algumas Ialorixás formavam a comitiva que acompanhou a entrega das oferendas em alto mar. As oferendas seguiram para alto mar. Neste momento muitos orixás se manifestam em alguns adeptos. Eles saúdam as pessoas e todos aguardam a chegada dos outros que foram levar as oferendas. Os iaôs foram conduzidos até a Ialorixá Lídia e o Babalorixá José Raimundo para pedir a benção, isso significa um ato de respeito e reverência tanto aos orixás quanto ao fato dos dois serem autoridades mais velhas do candomblé. Os ogãs retornam e há uma pequena dispersão das pessoas na praia. Alguns vão até os bares enquanto esperam a distribuição das refeições. Quando os ogãs chegam do mar, as pessoas se reúnem e todos retornam para suas casas.

3. O BEMBÉ DO MERCADO E SEUS FUNDADORES

3.1 Histórias e cotidiano dos personagens que organizaram o bembé, 1970-2008

Neste capitulo examino as redes que se estabeleceram para organizar os candomblés, foco atenção na trajetória religiosa de alguns personagens que contribuíram para a consolidação dos antigos terreiros daquela cidade. Subjacente a essas trajetórias se desenham a história da festa do Bembé, por esse motivo trarei à baila aspectos que evidenciam a constituição de algumas lideranças no âmbito das comunidades de terreiros de Santo Amaro.

Busco perceber os conflitos, as formas de solidariedades e as estratégias construídas pelos Ogãs, Babalorixás, Ialorixás e demais moradores que compartilhavam daquela experiência, e que tentavam articular mecanismos no intuito de sobreviverem às adversidades e ações que tentavam inibir as práticas sagradas dos candomblés, na década de 1950. Realço em minha análise elementos do cotidiano vivido pelas pessoas, que moravam nos bairros do Pilar, Ilha do Dendê, Trapiche de Baixo e Avenida Caboclo, destacando alguns aspectos da história dos terreiros que tiveram importância na consolidação da festa. O entendimento é que, as experiências relatadas fazem menção a uma estrutura discursiva sobre a memória que era comum ao grupo analisado, como também acentuaram referências da institucionalização dos Candomblés em Santo Amaro.

[112] Ogãs responsáveis por tocar os instrumentos sagrados.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Utilizo como mediação as lembranças dos entrevistados, busco vestígios da memória coletiva daquela comunidade sobre as experiências na consolidação dos terreiros de candomblé. Nesse sentido, compreendo que a memória representa um aspecto discursivo, que realça a participação daquela comunidade na experiência da pós-abolição e possíveis traços da construção da cidadania. Sendo assim, analiso as lembranças como forma de compreender as lacunas deixadas pelos documentos escritos, à medida que a tradição religiosa traz aspectos do imaginário dos entrevistados que não podem ser remontado tendo como base unicamente o documento de arquivo. As lembranças apontaram para as concepções utilizadas pelos entrevistados para explicar o mundo, marcado por severas adversidades, como também evidenciaram possibilidades das reconfigurações sociais e suas especificidades no que tange a produção de laços identitários como forma de garantir uma relativa autonomia na reelaboração do significado da festa do Bembé.

A metodologia utilizada baseia-se no cruzamento do conjunto das entrevistas. Busquei perceber os sentidos que apareciam nas entrelinhas, recortei os aspectos temáticos que estruturavam as narrativas como pontos comuns ao grupo, e confrontei as temáticas mais pertinentes que apareceram nas narrativas dos entrevistados. Realizei horas de entrevistas cujas perguntas foram a respeito do Bembé, mas não somente. A história de vida aparecia como um bordado engenhosamente desenhado que tinha como pano de fundo o candomblé. Escolhi pessoas mais velhas que pertenciam aos terreiros antigos, muitas destas eram Ialorixás, muitos ogãs e Babalorixás, entrevistei alguns capoeiristas e acompanhei os ensaios do maculelê. Também entrevistei alguns estudiosos da cidade que pesquisaram as manifestações: Samba, maculelê e a capoeira. Durante seis meses andei pela cidade, fiz visitas estratégicas, observei os diálogos, gestos, busquei compreender quais os conceitos e concepções que as pessoas da comunidade expressavam sobre suas vidas e cotidiano.

Prioriorizei os terreiros O Ilê Erume-Fá, que tinha a liderança de Tidu, e que atualmente é regido por Donalia, o Ilê Axé Omin J. Jarrum, mais conhecido como terreiro Viva Deus de Santo Amaro, ele é um dos mais antigos da cidade, é atualmente regido por Umbelina, e também por ser o terreiro matriz do Ilê axé Oju Onirê, que realizou a festa no período da pesquisa. É importante salientar que em diferentes momentos do texto estarei analisando situações que correspondem a diferentes conjunturas sociais; histórias como a

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

de Noca de Jacó, Valeria, Epifânio Santa Rita correspondem as décadas de 1920,1930 e 1940; Noca de Jacó e Lídia, corresponde as décadas de 1950 e 1960; Tidu, Nono,Belinha, 1960 a 1990; José Raimundo, 2000-2008. Também faz-se necessário esclarecer que tais contexto não serão tratadas de forma rígidas, uma vez que muitos personagens transitaram em diferentes momentos desses mesmos contextos. Chamo atenção para as especificidades do que é narrado, pois realçam a memória coletiva da comunidade.

3.2 Tidu, de Ogã[113] a babalorixá: o início da consolidação do Bembé

O terreiro Ilê Erume-Fá foi cenário dos rituais da festa do Bembé desde pelo menos três décadas, quando Euclides Silva, morreu aos sessenta e um ano, deixando o terreiro sob a liderança da Ialorixá Donália de Xangô. Euclides Silva, mais conhecido como Tidu, era um homem polêmico e sedutor, muitas mulheres o disputavam, sendo motivo de muitas contendas entre elas. Alguns ressaltavam seu temperamento audacioso, e sua capacidade de resolver quaisquer assuntos relativos à “macumba”, outros acentuaram um perfil afetuoso e sua irrestrita paixão por Iansã, orixá a qual tinha sido consagrado.

Pedreiro de profissão, as pessoas o reconheciam pelas habilidades em realizar trabalhos que exigiam de quem os encomendavam resultados imediatos. A respeitabilidade de Tidu e a fama que lhes eram atribuídas, em parte foram construídas quando ele era casado com Ialorixá Lurdes. Ela de algum modo, o ajudou, compartilhando com ele dos conhecimentos do culto dos orixás, como também do transito social que possuía. Como ele era ogã, juntos fundaram uma casa de candomblé. Contam os antigos vizinhos e amigos que nos períodos de festa deste terreiro, pessoas de diferentes locais iam prestigiar as festas como também procurar os serviços de seus orixás. Muitos homens de negócios acompanhavam as obrigações de Lurdes, oferecendo doações.

[113] Cargo hierárquico no candomblé

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Nas narrativas a trajetória de Tidu, aparece relacionada mais diretamente a cinco pessoas, que são consideradas importantes lideranças dos candomblés em Santo Amaro: Nono e Valeriana, Noca e Lídia, e Umbelina. Esta ultima que anos mais tarde foi escolhida como zeladora de seu orixá. Contudo, antes de se tornar filho de santo de Umbelina, Tidu foi ogã durante dezesseis anos. Consagrado a Iansã Balé, foi confirmado para Ogã na casa de seu Agenor que também era conhecido como Nono da Macumba.

A casa de seu Nono localizava-se no Trapiche de Baixo, onde ele, além de atender seus clientes, cuidava dos seus filhos e filhas de santo. Segundo a compreensão dos entrevistados, o fato de Nono ser abiã[114], isso não lhe retiravam os méritos ou a credibilidade dos serviços que disponibilizavam para os outros. Ele contava com o respaldo da afamada Ialorixá Valeria. No entanto, Valeria não possuía um terreiro próprio, onde pudesse "fixar seu Axé", realizava as obrigações daqueles que por ventura a procurasse de forma itinerante. Ao que parece, Valeria também conhecida como Valeriana, assumia um perfil de quem buscava cuidar dos orixás dos seus aparentados e conhecidos que por decorrências solicitassem seus serviços, bem como dos vastos conhecimentos que possuía. Para isso contava com a solidariedade de Noca de Jacó e Epifânio Santa Rita, como também ajudava-no nas realizações dos rituais mais complexos: as feituras e assentamentos de orixás.

[114] Pessoa em estágio anterior a iniciação, tendo cumprido uma parte dos rituais, mais ainda não consagrado ao orixá.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Conforme as narrativas, Valeriana não se dedicara ao mercado da “feitiçaria,” como os entrevistados classificam os serviços espirituais onde se requisitam “trabalhos e pontos” para conseguir o amor e atração de alguém que se pretendia enamorar, ou mesmo os serviços que se encomendavam para atingir os possíveis desafetos. A localização da casa de Nono facilitava a movimentação das pessoas do Pilar e de bairros circunvizinhos. Essa casa situava-se em lugar distante do centro. O cenário era favorecido pelos manguezais, vegetação típica destas áreas; o massapé contribuía para a extração do barro para confeccionar taipas e adobes, isso ajudavam os moradores nas construções de suas moradias, em geral eram feitas de taipa e chão batido. Embora, já se observavam muitas das casas construídas com tijolos.

Assim o cenário comportava aspectos que facilitavam as práticas sagradas e os rituais realizados. E também protegia das inoportunas visitas das autoridades policiais, pois o Trapiche de Baixo, no passado era um bairro que devido à distância do centro, eram comum certas práticas, dentre estas, as de candomblé e capoeira. Lá moravam muitos trabalhadores do cais: tanoeiros, pescadores, capoeiristas e pessoas que participavam das irmandades do Bom Jesus dos navegantes. Essa era sediada na Igreja nossa Senhora do Rosário e muitos daqueles irmãos e irmãs ajudavam nas obrigações da casa de Nono.

É interessante atentar para dois aspectos importantes: primeiro diz respeito à difícil tarefa em instituir um terreiro, sendo que as obrigações eram realizadas de forma itinerante. Valeria mesmo sendo conhecedora dos fundamentos do candomblé, não possuía os recursos para compra sua própria casa. Talvez aquela conjuntura não tenha favorecido a compra de um espaço para esse propósito.

Relacionando esse aspecto da História dos candomblés santo-amarense à interpretação de Parés(2006,126), quando ele afirma que as práticas religiosas baseadas no “complexo altar-oferenda” e sua extensão em cerimônias públicas com toques de tambor, danças e manifestações de múltiplas divindades no corpo dos seus adeptos, se bem pudessem ficar restritas ao âmbito doméstico, tendiam a se organizar em espaços particulares reservados para esses fins. A complexidade ritual e manutenção desses espaços sagrados requeriam um dispêndio maior de recursos e, conseqüentemente, a participação de um maior número de pessoas. Embora Parés em sua análise esteja se referindo a um período anterior a pós-abolição, é possível inferir que as condições de organização do que

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

ele denomina como complexidades rituais, em algumas áreas foram acontecendo de forma lenta, à medida que as comunidades relacionadas às práticas religiosas foram construindo mecanismos para se reorganizarem tanto material quanto estrategicamente no intuito de legitimarem seus anseios em fixar esses espaços.

Nos anos de 1950 para que as comunidades vivenciassem as práticas sagradas era necessário organizar as casas onde antes as práticas eram realizadas sem exigências externas, uma vez que havia uma crescente urgência em consolidar os terreiros e casas. Nesse sentido, os locais onde os cultos aconteciam precisavam está de acordo com os critérios exigidos, casas de santo e terreiro tinham que ser registrados. E poucas ou nenhuma tinham o registro que se exigiam. É neste contexto que o Bembé passou por diferentes proibições, uma vez que as casas ou terreiros não possuíam registros eram impossibilitados de realizarem os imprescindíveis rituais do festejo do Bembé, cuja natureza daquelas comemorações exigia a participação destes terreiros. Segundo afirmou Zilda Paim, que à época foi escolhida como delegada dos cultos. Neste período, as casa e terreiros deveriam obedecer a certos critérios para serem reconhecidas: deveriam está vinculadas a um terreiro matriz, cujo o(a) zelador(a) dos orixás, deveriam ter seus terreiros registrados; conseqüentemente os envolvidos já teriam passado por uma iniciação, com apresentação em uma festa pública, a qual tivessem dado o nome ou dijina, ou oruncó.[115] Esse ato constituía o reconhecimento do iniciado diante das comunidades, tornando-o legitima sua pertença a uma casa/terreiro de candomblé.

Até a década 1950 antes da primeira proibição da festa do Bembé, indivíduos como Nono viviam suas práticas sagradas respaldados pelas pessoas da comunidade, que ali iam buscar seus serviços e acalantos. Inclusive o Bembé como já foi dito, era feito pela comunidade, sendo os pescadores responsáveis pela sua organização, muitos deles tinha intima relação com o candomblé. O caso do ogã jeovazio que também era conhecido como Mininiho. Embora fosse conhecedor dos fundamentos da nação angola, como também de outras nações, segundo informações, ele fugiu do terreiro onde iria ser iniciado, não chegando a ser confirmado. No entanto, ele foi uma das pessoas que realizava os fundamentos do Bembé. Nessa época, as oferendas eram feitas sem sacrifícios votivos de

[115] Nome que os iniciados recebem ao serem apresentados para a comunidade quando de sua primeira saída após suas iniciações.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

animais, excetos os feitos para Exu. As oferendas eram comidas "secas"[116] ofertada tanto a Oxum quanto para Iemanjá. Mas havia a celebração pública, onde os adeptos dançavam e cantavam e os populares contribuíam levando flores, perfumes, como também ajudavam nos livros de ouro, onde se assinavam e disponibilizavam certas quantias em dinheiros.

Entretanto, com as constantes proibições e interferência das autoridades na realização das comemorações era necessário então articular algumas estratégias, em contraposição aos dos argumentos utilizados pelas autoridades e pelas famílias que residiam nas ruas centrais da cidade, que justificavam a proibição da festa alegando que aconteciam situações constrangedoras, pois as comemorações eram realizadas sem os devidos respeitos, as pessoas bebiam demais, "mulheres de vida fácil" circulavam nas ruas, tomadas de liberdade e expondo as famílias respeitosas.

Descreviam a festa como um antro de bagunças e bebedeiras, e alegavam que os terreiros não possuíam registros. Assim, para as cerimônias do treze de maio acontecer a partir de 1950 era necessário atender a exigência do reconhecimento externo a comunidade, o que significava dizer, que as casa ou terreiro deveria estar devidamente registradas para realizar o Bembé.

Portanto, as narrativas apontaram para as redes de relações estabelecidas que contribuíram para a consolidação dos terreiros e conseqüentemente a manutenção da festa. Um dos argumentos identificado na narrativa da antiga delegada do culto, dizia respeito a "clandestinidade" em que se praticavam os rituais sagrados. Mas tomando como referência as lembranças do Ogã Noca[117], sobre o falecimento de Valeria e da escolha de Lidia, pelo "vodum, "para assumir as responsabilidades deixadas pela Ialorixá Valeria, isso possivelmente nos finais da década de 1940. Nesse relato, Noca demonstra que sua aproximação a Lidia, contribuiu para a consolidação de uma das casas significativa e que, por conseguinte, também influenciou para a retomada da festa pública do Bembé, tal como conhecemos hoje. O laço de solidariedade estabelecido entre o ogã e a ialorixá repercute anos mais tarde na trajetória de Tidu quando ambos ajudavam respaldando os barcos recolhidos no terreiro de Tidu. Eles auxiliavam nos recolhimentos dos abiãs como também participavam das feituras.

---

[116] Grãos cozidos de acordo ao fundamento do orixá.

[117] Entrevista realizada 1997, no abaixadinho, local onde ele passava as tarde recebendo as pessoas que necessitassem consultar os búzios que jogava.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

O casamento entre Tidu e Lurdes, possibilitou que o mesmo tivesse acesso a um tipo especifico de conhecimento em algumas práticas do candomblé, que só os mais graduados na congregação possuem. Ele organizava barcos mesmo quando ainda era ogã, e nesse sentido contava com a colaboração de Lidia.

Comentou Umbelina que Tidu quando ainda era ogã, responsabilizava-se por muitas das obrigações do terreiro, onde sua ex-esposa, Lurdes também era Ialorixá, inclusive muitos barcos[118] foram formado por ele, mas quem realizava as obrigações de maior fundamento era Lídia e Noca de Jacó. E que após dezesseis anos da sua confirmação como ogã, Iansã Balé começa a se manifestar exigindo que o mesmo fosse iniciado, só que desta vez, ele deixaria de ser ogã para ser rodante.[119] Desta forma, com esse atributo, em manifestar o orixá, Tidu poderia, como o fez, assumir o posto de Babalorixá.

Foi recolhido[120] em seu próprio terreiro e Umbelinha foi a pessoa escolhida por Tidu para cuidar de Iansã. Belinha passou a ser sua zeladora. Houve a necessidade de nova obrigação, só que desta vez, sua iniciação seria uma preparação diferenciada, quando de sua confirmação para ogã.

Esse aspecto da trajetória religiosa de Tidu, é assunto delicado, uma vez que, não é comum nos candomblés alguém confirmado para ogã receber orixá[121]. É importante salientar que, segundo o modelo das casas tradicionais esse é um dos aspectos que levaria um determinado terreiro de candomblé a ser questionado em seus critérios de seriedade. Nos candomblés que reivindicam para si a tão analisada concepção de "pureza"[122], fenômenos como esses, são sigilosos, não ditos, ou tidos como motivos de questionamentos da seriedade do processo iniciático do individuo.

Entretanto, vale salientar que não há um cânone rígido para o candomblé, acontecimentos dessa natureza pode ser analisado a partir da experiência histórica do grupo e as circunstâncias as quais os atores estão envolvidos. Tidu foi iniciado segundo os preceitos do Ketu, embora o terreiro Viva Deus, que Umbelina rege(ia) é reconhecida

---

[118] Conjunto de pessoas que serão iniciadas no processo de feitura
[119] Alguém que incorpora o orixá.
[120] Colocado no roncó quarto sagrado onde se fica recolhido por um certo tempo, para aprendizado dos segredos rituais e é submetido às cerimônias iniciação.
[121] Um dos critérios para ser ogã é a não incorporação do orixá, uma vez que as atribuições dos ogãs é realizar atividades que exige deles que o não esteja em transe.
[122] Góis Dantas, 1982,p.199.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

como sendo Nagô- Vodum . Também é importante relembrar que Tidu já tinha seu próprio terreiro e há algum tempo trabalhava realizando ebós e outros trabalhos. O que se pode conjecturar sobre a iniciação realizada por Belinha, é que o candomblé não tendo um cânone específico que regulassem tais fenômenos, aspectos como esses pode ser interpretado como uma espécie de estratégia, uma vez que era necessário legitimar as práticas que Tidu já realizava fazia tempo.

A feitura de Tidu, o registro de sua casa são algumas das referências das redes de solidariedade estabelecida pelo grupo. As práticas foram reelaboradas e ressignificadas. Em outras palavras, muitos aspectos do que serviam como referencias de critérios para aquela comunidade foram fenômenos que suplantaram (o modelo) e as explicações da conhecida concepção da pureza nagô. [123] Porque foram respostas a trama daquela realidade e nem por isso aqueles homens e mulheres deixaram de vivenciar de forma rigorosa suas religiosidades. A necessidade da feitura de Tidu, e a explicação de que Iansã exigia que o mesmo fosse raspado, para então cumprir um destino, tornando-se Babalorixá, merece uma reflexão. Acredito que um dos motivos da feitura de Tidu para se tornar babalorixá, dizia respeito a sua manutenção no campo religioso, ou seja, legitimar o prestígio que já possuía nos anos em que auxiliava Lurdes em sua função de Ialorixá.

Manter-se no campo religioso (afirmar a legitimidade de continuar atuando), implicava em continuar realizando as obrigações, bem como preservar o terreiro sem a interferência tanto da polícia quanto do poder público. O imaginário presente nas justificativas e explicações frente aos problemas denotam que as estratégias encontradas tinham como critério a perspectiva mítica do sistema religioso e da relação com a visão de mundo que era instituído a partir das experiências com o universo do candomblé e que assumia contornos políticos cuja dimensão foram a retomada da festa do Bembé e consolidação dos terreiros. A sugestão é que Tidu, para além dos atributos religioso que possuía seu trânsito social influenciou de forma decisiva a preservação da festa do Bembé.

Os fenômenos naturais como as enchentes e o acidente que aconteceu na véspera do São João, no mercado, envolvendo duas barracas que comercializavam fogos serviu como importante justificativa para reivindicar a necessidade em se realizar a festa pública do

[123] Muitos dos trabalhos escritos sobre os candomblés tomam como referencias fundamentais os modelos dos candomblés nagôs e que estão em Salvador, estes trabalhos acabam por reiterar um modelo especifico e de certa forma nos condiciona a perceber a lógica do candomblé a partir de um tipo ideal.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Bembé, que apesar da não permissão, os pescadores continuavam colocando suas oferendas ao mar. Nesse sentido, as calamidades que envolviam a retomada do Bembé podem ser compreendidas como fazendo partes das estratégias elaboradas para manter os festejos de acordo aos preceitos do candomblé. Mas, para além de estratagemas, essas atitudes precisam ser compreendidas como forma de relacionamento daquelas pessoas com a realidade que experimentavam. Por isso, salientar que a ótica de compreensão tinha como base o sistema de explicação do mundo, a partir da lógica concernente aos candomblés, nele as obrigações são imprescindíveis para a mudança do destino dos adeptos, como também são importantes atributos para ampliação da ventura.

Em Santo Amaro, das décadas de 1950 e 1960, período em que o Bembé do Mercado passa por diferentes proibições está relacionado com o controle e repressão sofrida pelos candomblés na Bahia. Como resultado das lutas para manter os candomblés num contexto subseqüente dos anos da década 1970, houve a organização das coordenações regionais dos cultos afro, e, para está associado era necessário cumprir certos preceitos, esse fato não deixa de ser importante para os candomblés que estavam fora do eixo da capital, pois era a possibilidade de ter suas casas e terreiros socialmente reconhecidos. Esses candomblés não tinham a anuência de pessoas destacadas midiaticamente. Embora as articulações com pessoas de prestigio social, seja sem dúvida um dos elementos que contribuiu para a manutenção dos espaços sagrados, é necessário perceber as diferenciações locais e as circunstâncias como isso acontecia.

As exigências por parte das coordenações dos cultos, em Santo Amaro, não era feita por alguém que fazia parte do candomblé, ou que tivesse a mesma perspectiva e visão de mundo das comunidades onde esses candomblés estavam situados. Desta forma, os critérios para legitimar as prática, com suas casas e terreiros, sem a visita esporádica da policia que inibia as atuações aberta a um público mais amplo, passava pela anuência da visita da “delegada” do culto, que no contexto dos anos 1976, era Zilda Paim. Uma análise mais atenta para o sentido do termo delegada pode-se deduzir que os cultos passaria por certo policiamento. Isso pode explicar algumas das querelas, que envolviam Tidu e Professora Zilda Paim. Eles viviam em constantes conflitos, Zilda considerava-se uma espécie de representante da cultura afro de Santo Amaro e Tidu, certamente não se subordinava as

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

imposições que possivelmente poderia advim do jogo de poder exercida pela mesma. Na oportunidade, ela informa que, a relação entre eles era tensa.

> ...Tudo dele só fazia por dinheiro, daí que no ano que o governo de Valter Figueiredo, eu tomei a frente, tomei uma vez da mão dele, ele disse que ia me dá a resposta, fazia lá não sei o quê, usou uma termo, eu disse pode fazer, porque em mim nada pega, tu entendeu?..

É importante enfatizar que para à época, Zilda ocupou lugares de prestígio na cidade, professora de formação, foi vereadora teve importante participação nas esferas de poder da cidade, também foi reconhecida como pesquisadora da cultura popular afro-santo-amarense, uma vez que através da pesquisas registrou aspectos das principais manifestações artísticas e culturais, como samba, maculelê, e outras formas de expressões. Esse era um dos motivos que levaram muitos a considerá-la uma espécie de porta-voz da comunidade negra da cidade.

Devido ao trânsito que dispunha entre essa comunidade foi escolhida para delegar o culto afro-santo-amarense, mesmo sem ter sido iniciada em nenhum dos terreiros da cidade. Um dos argumentos utilizado por parte do poder público para manter a festa do Bembé proibida, era que a festa não estava obedecendo os critérios rigorosos exigido nos rituais do candomblé e, por isso, a festa era feita com bagunça, não se cumpriam os resguardos necessários e, por fim, os candomblés não eram registrados, isso comprometia a seriedade do Bembé, bem como a dimensão financeira da festa.

> Eu fui à primeira delegada, fui quase oito anos; quando precisava bater bembé, tirava ordem comigo; eu como delegada é quem autorizava. Era necessário dizer qual era a festa, ou seja, a homenagem a que orixá, horário de bater e dia. Se chegasse alguém da policia ali, eles tinham autorização por causa disso era necessário registro.[124]

Os motivos que levaram Zilda a condição de delegada do culto afro, não foram explicitados, no entanto, ao que parece, ela tinha prestigio entres os adeptos dos candomblés, como também circulavam nas esferas de poder. Portanto essa narrativa sugere os caminhos de legitimação e respeitabilidade que as comunidades de terreiro deveriam percorrer. Os critérios que ela apontava como forma de decidir quem iria se responsabilizar pelo Bembé, dizia respeito a um julgamento moral do qual a mesma tomava como sendo o

[124] Entrevista com Zilda Paim, 4 de março 1997.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

comportamento adequado. Acreditava que muitos "esculhambavam" a seriedade dos rituais, pois vestiam-se de preto, bebiam e não respeitavam aos preceitos do candomblé. O mais interessante é que ela própria, não viveu a experiência da iniciação no candomblé. É o que chama-se alguém de fora do sistema religioso. Por trás desse criterioso rigor que a delegada mencionara, posso suspeitar que houvesse certo controle sobre as prática, como também uma maneira de estabelecer possíveis relações de subordinação, que sutilmente os adeptos dos terreiros buscavam desarticular.

Zilda demonstrou em sua narrativa aspectos dos embates que teve com Tidu. Suspeitava de suas atitudes; dizia que ele era "capitalista e não ritualista, ele era ogã". E desta forma ela questionava a legitimidade religiosa dele para a realização dos rituais da festa. Certamente Tidu viveu muitas querelas para se fazer respeitar e para manter o Bembé, o que também não o fez sozinho. Sendo assim, a feitura e a reorientação de ogã para babalorixá têm haver com a legitimação de seu status e a possibilidade de manter-se dirigindo seu candomblé. Uma vez que Zilda tornando-se delegada do culto afro, em Santo Amaro, certamente utilizava os critérios e modelos alheios a definição do grupo como argumento para coibir ou permitir a realização dos festejos. Não obstante aos aspectos que argumentei, reflito que naquele momento foi estratégico, estabelecer uma relação de diálogo com a delegada, isso poderia facilitar a realização dos festejos nos candomblés, à medida que ela intermediava a relação com o poder público.

A institucionalização dos órgãos regionais possibilitava a manutenção do culto e, de certa forma, contribuiu para disciplinar e controlar as casas e terreiros da cidade. As estratégias dos pais e mães de Santo, foi a meu ver respaldar a casa de Tidu. Ele parecia reunir as condições para liderar os embates vividos na manutenção do Bembé. Entretanto é necessário analisar que por trás do prestigio de Tidu, as Ialorixás mais velhas e os ogãs mais respeitados lhe respaldava. Lídia e ogã Noca estavam ligados a ele por laços de consideração e relações religiosa.

3.3 As relações de solidariedades.

Desde pelo menos 1930, quando Noca de Jacó decide após uma briga com Baiano entrar para o candomblé e assumir o que ele considerava a única herança recebida do seu

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

pai biológico, que também era zelador de terreiro e atendia clientes tanto, em Santo Amaro e arredores quanto os vindos do sertão. Noca de Jacó tinha como nome de batismo Ernesto Ferreira da Silva era neto do africano Bojo e da africana Vitalina, diz ter herdado de Jacó além do apelido, a responsabilidade com os orixás. Conta que foi recolhido num terreiro na Pitanga, mas foge do ronco antes de ser iniciado como ogã. Ele argumentou ter sido um homem de temperamento difícil, dado as brigas. Resolveu assumir o orixá após ter sobrevivido a um tiro resultado da briga com Baiano, por causa de uma mulher que morava no Beco do Rocha. Noca concluiu que o candomblé mudou sua atitude diante a vida; embora afirmasse que:

> .Não entrei na magia por gostar, uma vez que eu estou gostei da senhora eu to lhe explicando isso que não dou pra todo mundo. Eu fui o maior cascavel que a cidade de Santo Amaro já pode suportar, o maior cascavel com todos os defeitos falhando dois, desculpando minha explicação, a minha vaidade de não ter sido aquilo e tenho fé em Deus que nem a senhora, nem esse há de ser, ladrão, viado, escumungado .[125]

> Ora eu dentro do hospital foi que vim me entregar ao vodum, eu estava entregue a Deus, desde quando nasci, se não fosse essa entrega a Deus eu tinha morrido aquele dia da briga com Baiano, depois dessa luta, eu estava convencido e me recolhi para fazer o santo, era então noite de São João Batista.

Após o episódio da briga, Noca afirmou ter sido iniciado em um candomblé do Beiru de Ciariaco, mas que também estabeleceu vínculos com Bernadino do Bate folha. Não foi possível comprovar sua filiação religiosa, mas é certo que a nação na qual foi iniciado é o Angola. Embora tivesse muito conhecimento nos fundamentos do Ketu e do jeje. O que possibilitou a construção de novos laços de solidariedade, uma vez que naqueles contextos a noção de pureza não era reivindicada como forma da garantir legitimidade no campo religioso. Ao que parece, o trânsito de indivíduos das diferentes nações tornavam sólidos os laços de solidariedade, bem como foram decisivos para a constituição dos Candomblés de Santo Amaro.

Ele afirmava que sua avó de santo era uma senhora conhecida como Maria Nenê que realizou obrigações em muitos dos sacerdotes e sacerdotizas da época. Neste ínterim, terreiros como o Vida Deus de Santo Amaro que tinha como nação nagô- vodum, recebeu profundas influências do Angola, uma vez que Epifânio Santa Rita, após obrigação feita

[125] Entrevista gravada em 15 de março de 1997, no estabelecimento de Noca que a época tinha 97 anos

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

com ela passou a incorporar um caboclo, Toco de Coral, mas a predominância litúrgica do terreiro eram fundamentos do Keto e do Jeje.

Noca exercia grande influência na casa de Valéria. Explica que Valeria não teve "o direito" de comprar uma casa para morar, fazia candomblé em casas que alugava para realizar suas obrigações. À época do seu falecimento foi também alugado um sobrado, onde as pessoas se reuniram para realizar as cerimônias fúnebres da mesma.

Ele ressaltava seu parentesco de santo com Finada Valéria, mulher que considerava de muito conhecimento e sabedoria na "magia." Valéria realizava obrigações e cuidava dos adeptos de outras casas, a exemplo da casa de Nono da Macumba. Assíduo freqüentador do brega de Bodaça, nem mesmo no processo de sirrum (cerimônia fúnebre) de Valeria ele deixava de desfilar sua sedutora beleza no recinto onde as mais belas damas trabalhavam. Ele foi chamado por um outro ogã, para participar de uma decisão importante que foi a confirmação da pessoa que herdaria as responsabilidades deixada por Valeria quando de sua morte, tais decisões passava também pela sua anuência.

A herdeira da casa de Valeria, segundo o Ifá indicava, era uma pessoa de Oxalá. Desta forma ele vai até o lugar aonde Lídia trabalhava, ele explicou que pediu permissão a senhora dona da casa, onde morava Lídia, e que embora essa senhora não fosse de dentro do candomblé, compreendia o que se passava.

> Lídia filha de Oxalá, com a digina Bandacuenum, nós estamos precisando de você para decidir a responsabilidade que Valéria filha Nana e Oxalá, deixou esse cargo para você!

Neste contexto em que Lídia é escolhida para assumir as responsabilidades deixadas por Valeria é que se conjugam laços importantes entre Noca e Lídia. Em meio, a vala-me Deus e as Aves Maria que Lídia pronunciava assustada com as responsabilidades que lhes eram atribuídas e pela pouca idade que tinha, Noca apaziguou Lídia:

> Agô! Vocês escutem o que vou responder para Lídia filha de Oxalá, Bandacuenum. Lídia filha de Oxalá, Tata Regi ogã de cavungo de Amungongo, o que vou prometer a você; se eu tomar leite você toma, se eu comer farinha você come, se eu beber água você bebe, se eu passar fome eu passo junto com você, se eu ir para beira do passeio eu to junto com você.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Foi assim que Lídia assumiu o cargo e com contribuição irrestrita de Noca, em decorrência da relativa condição econômica. Trabalhou na cooperativa da Bahia, como tanoeiro, cortando a madeira para montar barris, vivia no cais conhecido dos pescadores, tempo depois foi trabalhar com Simões Lopes de Almeida. Referia-se a esse senhor com deferência e dizia que graça ao trabalho que desenvolvia no armazém de fumo de Simão, ele tinha construído as condições materiais que possuía. Trabalhava cortando, e prensando o fumo para comercializar, chegou a orientar alguns homens ocupando a função de supervisor.

Todavia, a relação entre ele e a ialorixá, também estava envolta por conflito. Lídia durante muitos anos morou numa das casas de Noca, lá eles recolhiam pessoas, cuidava dos orixás. ...*"ela antes de ira para essa casa (a atual casa onde mora), pisou no meu pé e eu sem ver aquilo que já estava traçado por Deus..."* referindo-se ao desentendimento que tiveram antes dele providenciar a compra da casa onde Lídia construiu seu terreiro que fica no bairro do Bonfim.

Ele relembra que

> *Um dia de domingo que era a festa do caboclo que anda com Lídia. Ta compreendendo! Eu chegando em casa na base de uma hora da tarde, a casa estava cheia assim de gente, então o caboclo tirou um sotaque, 'Eu não gosto de casa cheia, nem visita fora de hora que o dono da casa chega e me bota porta fora.*

Explica Noca, "*_ O dono da casa sou eu e aquilo que Deus mandou e eu prometi"*, Noca se referia a promessa que fez em cuidar de Lídia e ajudá-la e se sentiu injustamente cobrado pelo caboclo de Lídia. O resultado disso, diz Noca.

> .Na Segunda feira fui procurar um lugar para comprar e fazer a casa de Lídia, por que já havia demorado demais. Achei, comprei meti os peitos mais Ferreira, Deus no céu e os pedreiros, comprei o terreno, construir a casa, dei uma festa para entregar o Lumbi da chave.

A construção do terreiro Ilê Ia Oman foi o desdobramento da herança recebida por Lidia. É um dos aspectos importantes dos laços que foram estabelecidos por ambos. Uma vez que o próprio Noca comentou de forma pesarosa que Valeria não conseguiu as condições para ter seu próprio terreiro em vida, a consolidação do seu [axé] é concretizada pela intervenção de Noca ao contribuir para a construção do candomblé do Bonfim.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Há uma longa trajetória até a manutenção do Bembé, à medida que, o terreiro de Lídia era um dos poucos que podia respaldar as obrigações realizadas na casa de Tidu que ainda era ogã. Havia também o Viva Deus, onde Noca estabeleceu laços de amizade com Faninho.

3.4 As três geração do Ilê Axé Omin j'jarum: o Viva Deus de Santo Amaro.

O terreiro Ilê Axé Omin J'Jarrum, conhecido como terreiro "Viva Deus de Santo Amaro", segundo o registro civil de pessoas jurídica da comarca de Santo Amaro foi fundado no dia dezesseis de agosto de 1887. Segundo a oralidade, Epifânio Santa Rita possuía um terreiro que se localizava em São Bento das Lages, hoje pertencendo a cidade de São Francisco do Conde. Ele era mais conhecido como Faninho, tinha sido consagrado ao orixá Oxum-Apará, embora cultuasse mais obaluaiê. Segundo Belinha um dos motivos da preferência de Faninho por obaluaiê, era pelo fato de Oxum ser um orixá Iabá[126] .

Após alguns anos de funcionamento, em São Bento das Lages, o terreiro foi transferido para uma fazenda Monte Alto, no bairro perto do Pilar onde atualmente é conhecido como bairro do Derba, o terreiro também funcionou na Ilha do Dendê e finalmente Faninho se estabeleceu no Pilar. Recebe apoio e ajuda de muitos amigos na construção do terreiro, Noca de Jacó e Ambrósio Bispo Conceicção, ogã Bobosa consagrado a Sogbo, do Seja Hundé de Cachoeira.

A relação de aproximação entre os terreiros do Recôncavo é um dos elementos sugerido na análise de Nicolau Pares, quando cita Epifânio Santa Rita como sendo a pessoa quem deu o decá de Abalhe.[127] No entanto o ogã Bobosa acentuou que Faninho, não poderia ter realizado a cerimônia de Abalhe, uma vez que o mesmo não tinha idade de santo suficiente. Mas ele afirmou que o Viva Deus foi construído com a ajuda de muitos dos amigos de Faninho e que eles tinham forte vínculos de amizade e consideração como o regente do Viva Deus.

O mais significativo nas informações é a confirmação de que havia promissor intercâmbio entres as pessoas dos candomblés, onde eles interagiam. Avaliamos que essas

---

[126] Princípio feminino

[127] Luis Nicolau Parés, A formação do Candomblé: Historia e ritual da Nação Jeje na Bahia, Campinas, editora da Unicamp, 2006, p 221.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

redes de comunicações e solidariedades favoreciam as trocas de conhecimentos dos rituais, bem como fortaleciam a consolidação dos terreiros e conseguinte institucionalização dos Candomblés. O terreiro de Faninho foi caracterizado por Belinha como sendo Nagô-vodum, pois havia uma predominância no conjunto de rituais e fundamentos que são caracterizados como rito tanto do Jeje como do Ketu. Conta Belinha que após algum tempo da morte da zeladora de Faninho aparece em Santo Amaro, uma senhora de nome era Maria Neném, cuja nação era Banto com quem Faninho tomou uma das suas obrigações. A partir daí ele começou a "pegar" caboclo, que se chamava Toco de Coral. Com o Falecimento de Epifânio Santa Rita ou Faninho, quem assumiu a regência do Viva Deus foi a Ialorixá Avelina Cardoso dos Santos, conhecida como Almerinda. Valeriana Lopes, (Nanamsse) foi a mulher responsável pela realização da cerimônia fúnebre de Epifânio. Ela também dá posse a Almerinda.

Almerinda e Etelvina representou a segunda geração do Viva Deus. Almerinda era filha de Iansã/ uma das mais velhas que assumiu o cargo com a colaboração da Equede Etelvina que era consagrada para o orixá Xangô, ambas do primeiro barco da casa./ morre em 1982. Após o luto de um ano, Etelvina assume sozinha a regência do Viva Deus. Com a morte de Etelvina, a Ialorixá Maria Umbelina Santos Pinho inicia a sua regência e até hoje o terreiro está sob sua liderança.

Maria Umbelina ou Belinha, conta aspectos da sua trajetória no candomblé e como é comum justificou sua entrada no candomblé por motivos de saúde *"...Eu detestava o candomblé vivia no médico, quando ele, recomendou que meus familiares procurasse um outro tipo de tratamento, pois minha saúde era perfeita..."* Foi quando o marido dela e sua irmã foram conversar com Almerinda a Ialorixá do Viva Deus, recordou-se que naquele período o terreiro estava em obrigação. Relata Belinha, que Almerinda solicitou que a mesma fosse ao terreiro para acertarem os detalhes e averiguar quais os cuidados espirituais a serem tomados.. A solicitação de Almerinda foi atendida, e chegando ao terreiro Viva Deus Belinha "bola para o orixá", uma espécie de transe o abiã cai ao chão e rodopia de um lado a outro do barracão. Diante desse fato, ela foi recolhida e consagrada para o orixá Ogum, saindo do terreiro seis meses após sua feitura.

Conta Belinha que sua vida foi marcada por trabalho árduo começo cedo aos oitos anos de idade quando trabalhava na roça, na Usina Santa Elisa; foi lavadeira, costureira e

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

realizou serviços domésticos, também trabalhou em um local chamado bananeiras. Casou-se com um ferroviário. A ialorixá diz que a família do seu esposo não aceitava aquela união, ela alegou que por ser negra e do candomblé foi o principal motivo que a impediu de ter reconhecido o seu direito a pensão, após a morte do seu cônjuge. Durante muito tempo sobreviveu fazendo cabelos utilizando um ferro especial, essa prática representou uma das principais fontes de renda de muitas mulheres pobres da cidade.

A biografia dos personagens de certo modo demonstra como suas vidas de múltiplas formas podiam manifestar a constituição de um imaginário e conseqüentemente uma explicação do mundo a partir das referências construídas no âmbito cultura do universo mítico religioso do candomblé.

3.5 O Ilê Axé Oju Onirê

José Raimundo consagrado ao orixá Ogum, 41 anos, vinte anos dos quais iniciado no candomblé, alega ser da 4ª geração do terreiro Ilê Axé Omim JJarrum, fundado em 1887, por Épifanio Santa Rita[128]. Sua zeladora foi Umbelina Santos Pinho, de Ogum, yalorixá responsável pelo terreiro Viva Deus, após o falecimento da antiga responsável, Avelina Cardoso dos Santos e Equede Etelvina. José Raimundo foi babalorixá, responsável pelo Bembé no ano de 2006, o seu terreiro Ilê Axé Oju Onirê, [129] de nação Ketu, foi o cenário dos rituais de "fundamentos" fechados aos não iniciados da festa do treze de maio.

O terreiro Oju Onirê foi fundado nos anos noventa. Ele afirmou que quando criança já fazia parte da festa, ajudando Tidu e Lidia, quando esta se responsabilizara pela organização da festa, após a morte de Tidu. Explica que a prefeitura assume a logística da festa financiando a compra dos bichos e grãos que serão ofertados aos orixás, e destina uma

[128] Conhecido como "Viva Deus"de Santo Amaro da Purificação, fundado por Epifânio Santa Rita em 16 de agosto de 1887, localizado em São Bento das Lages, hoje pertence a cidade de São Francisco do Conde, sendo transferido anos mais tarde para a fazenda Monte Alto localizado no bairro do Derba de propriedade de um senhor chamado Macú, funcionou na Ilha do Dendê, logo sendo transferido para o Pilar.

[129] O critério de escolha do terreiro que realiza a festa do Bembé se dá mediante um sorteio que envolve autoridades da prefeitura e as lideranças dos terreiros da cidade.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

ajuda de custo para os terreiros que participam da festa, como também disponibiliza os carros e a alimentação dos adeptos que levam as oferendas para o local onde serão entregues os presentes.

Donália regia o terreiro Ilê Erumi-fá e, após a morte de Tidu, continuava a realizar a festa do Bembé nos anos de 1995, 1996 e 1997. Afirmou que *o candomblé era limpo, era na raiz do Ketu, sem azeite tudo branco.Os rituais eram realizados sem azeite, sem matanças nas ruas, o presente saia do terreiro.* Ressalta ainda que, *foram três anos na mesma origem.*

Donalia em um dos anos que realizou o Bembé.

Nos anos que se seguiram a morte de Tidu ficou estabelecido que os terreiros passariam a ser escolhidos através de sorteios, onde todos iriam participar. Esses sorteios ainda são realizados nos quais ficam estabelecidas as condições de realização da festa. Nos anos 1998 quem realizou a festa foi Celino, em 1999, Lidia.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

4. AS CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS ASPECTOS COMUNS NAS MEMÓRIAS SOBRE O FESTEJO DO BEMBÉ.

Nas narrativas que começavam com os motivos pelos quais os terreiros se reúnem para realizar as comemorações do treze de maio, o Bembé aparece como uma comemoração que indica o pertencimento dos moradores, do Pilar, Ilha do Dendê, Trapiche e da Avenida Caboclo, a uma lógica de explicação do mundo, cujas referências encontram-se no sagrado e religioso. Perceber o mundo considerando os valores apreendido no universo religioso do candomblé pode ser significativa à medida que ampliam-se o sentido que se conferiam as práticas religiosas, para além do limite de uma explicação fantasiosa sobre a realidade. Tais práticas como bem analisa (Mattos) assume injunções de amplo alcance social à medida que a partir da consolidação do Bembé, os adeptos utilizavam suas práticas religiosas e culturais como mediadoras na constituição da memória sobre as experiências histórica na pós-abolição. As lembranças dos entrevistados servem como referência importante para compreendermos como aquele grupo traduziu em seu cotidiano os valores que orientavam suas práticas. Neste sentido, o que orienta meu olhar para as lembranças é a noção de que elas sinalizam para a construção discursiva da memória das experiências vividas em contextos bastante adversos. É pertinente observar que a dimensão política na análise da cultura, me fez considerar que o candomblé pode ser compreendido como uma das forças sociais ativas no campo das relações raciais, em Santo Amaro.

As experiências relatadas apontaram para a configuração de diferentes formas como se manifestavam as redes sociais que de algum modo ajudaram na organização em torno da

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

consolidação dos candomblés. A festa insere-se como uma das representações que poderia ser utilizada para a territorialização dos valores de identificação do grupo na disputa pela memória do emblemático treze de maio.

Equacionado tais aspectos percebo que as referências culturais/religiosas aqui analisadas têm dimensão complexa, uma vez que é a partir da orientação mítico religiosa que se configuravam a construção de espaços de lutas. Tais práticas conformaram imprescindíveis referências que forneceram características nas especificidades históricas que apontavam para a construção da sobrevivência da comunidade e da dignidade existencial dos indivíduos que dele participavam.

O Bembé do mercado forneceu elementos para compreender a consolidação simbólica de organização e estruturação do grupo, à medida que a proibição da festa estava intimamente ligada aos aspectos da intolerância das elites santo-amarense ao conjunto de práticas relativas ao culto religioso. A proibição do Bembé foi uma das tentativas para reorganização e controle, por parte das elites e do poder público sobre as manifestações religiosas no interior da cidade.

Os argumentos utilizados para que o Bembé fosse proibido era de que, lá no mercado, quando a festa acontecia em meio a desordens e as pessoas responsáveis pelos rituais se vestiam de preto, com chapéus de cor na cabeça. Na contramão desses argumentos, os adeptos passaram a organizar a festa realizando os atos e fundamentos próprios ao culto dos orixás. Fato que representa um divisor temporal que respaldaria a realização do Bembé de forma institucionalizada e reconhecida pelo poder público.

O Bembé foi realizado durante quase trinta anos pelo terreiro de Tidu. os conflitos travados entre este e Zilda, de algum modo, refletia as situações que envolviam a manutenção da festa. A noção ritualística reclamada por Zilda, provavelmente, pode estar associada a figura de João de Obá, uma vez que não há confirmação ou reconhecimento de laços de parentesco com o suposto,tão pouco se tem noticias de pessoas que já tenham vivido sob sua proteção no âmbito espiritual.

A festa também se relaciona à prática dos pescadores em colocar presentes ao mar para homenagear Iemanjá, e, levando em consideração que o universo dos pescadores e do candomblé são relacionados, alguns pescadores eram do candomblé, ocupando cargo de ogã, ou eram amigos de pessoas da religião. É o caso de Mininho, que aproximadamente

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

nas décadas anos 1930 era quem organizava o Bembé correndo na comunidade um "livro de ouro", com objetivo de conseguir recursos para comprar as ofertas que iriam ao balaio destinado a mãe d'água.

Quando aconteceu o acidente envolvendo as barracas de fogos no mercado, o Bembé que já estava proibido. Esse é um dos fatos que na memória dos adeptos estava profundamente associado à proibição da festa. Discutir a relação de troca do Bembé com a sociedade mais ampla implica em compreendê-lo levando em consideração dois aspectos fundamentais, um deles diz respeito à memória sobre o tempo em que não se era permitido utilizar o espaço da rua, como cenário para vivenciar as práticas culturais negras.

O segundo aspecto é sobre a perspectiva de ressaltar as experiências da comunidade tendo como referência o 13 de maio, como data emblemática para relembrar as lutas pelo fim da escravidão. Buscar traduzir nessa data as referências de uma memória que pudesse ser rememorada, tendo em vista as referências civilizatórias que aproximassem a comunidade da lógica que lhes conferiam sentido as suas experiências no mundo onde viviam. Era uma forma de posicionamento no mundo que pretendia hostilizá-los, e interditar a lógica na qual as comunidades dos terreiros evidenciavam e conferiam sentidos as experiências que construíram com o fim da escravidão.

Sobre a gênese do Candomblé (Parés, 2006, p127), argumenta que não se pode reduzir a uma posição de "classe" ou a uma simples resposta de resistência à escravidão, deve ser também encarado como resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria dinâmica interna. Mais adiante afirma o mesmo autor, a ritualização das práticas religiosas africanas podia responder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer a necessidade de solidariedade grupal ou complementaridade dialética inerente à micro política africana.

Conforme o argumento do referido autor, as relações estabelecidas entre os adeptos dos candomblés coadunam com uma lógica de complementaridade, à medida que a dimensão religiosa/ política encontra explicação no conjunto mítico de suas experiências. Ainda é interessante analisar que naquela visão de mundo as relações são percebidas como se a vida cotidiana fosse integrada, o que implica numa percepção de um sentido coletivo, porquanto da busca da manutenção da dinâmica existencial do grupo.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Neste sentido, a vida dos moradores, seus dramas e explicações diante das adversidades que viviam foram elementos demonstrativos das lutas que tiveram numa sociedade que lhes negavam os direitos básicos. Entretanto, suas ações encontravam nas justificativas religiosas a adequada orientação. Algumas das lembranças narradas acentuam as escolhas desses atores, como também as suas ações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES

ABREU, Marta. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX.. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, v. 7, n. 14, 1994, pp. 183-203.

ALBUQUERQUE, Wlamira Ribeiro de Santos. Deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República. Salvador: **Revista Afro-Ásia**, n. 18, 1996, pp.

ARAÚJO, Nélson de. **Pequenos Mundos:** p**anorama da cultura popular da Bahia. Recôncavo/ Salvador**: Universidade Federal da Bahia/Fundação Casa de Jorge Amado, 1985.

BAKTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Moderna e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, Universidade de Brasília, 1987.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. **Brancos e Negros em São Paulo:** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BLAKELY, T.D. e VAN BEEK, W. E. A. e THOMPSON, D.L.(orgs.). Religon in Africa. London: James Currey, 1994.

BRANDÃO, Maria de Azevedo (orgs). **Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição.** Salvador: Fundação Casas de Jorge Amado/UFBA, 1998.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistências nos candomblés da Bahia**, Salvador, Edufba,1995.

_____.**Ancestralidade afro-brasileira: o Culto de Babá Egum**. Salvador: Edufba/Ianamá,1995.

BRENNER, Louis. Conceitos para o estudo da religião na África (mimeografado).

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

BRITO, Jailton Lima. **A abolição: 1870-1888**, Salvador, 2003.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CARNEIRO, Mariano Cunha. Artes afro-brasileiras. In: W. Zanini (coord.) **História da arte no Brasil**. Vol.II. São Paulo: Instituto Walter Moreira Salles,1983.

CARDOSO, Irene. Narrativa, História e Tempo Social. São Paulo, **Revista Social USP**, n.12, pp. 3-13, nov., 2000.

CACCIATORE, Olga. **Dicionário de culto afro-brasileiro**: Rio de Janeiro: Forense, 1988.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARDOSO, Ciro F. E VAINFAS, Ronald (orgs). **Domínios da História: ensaios de Teoria e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**, Rio de Janeiro: Difel, 1990.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CUNHA, Maria Clementina Pereira Cunha(org). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura** – Campinas/SP: UNICAMP, Cacult, 2002.

DANTAS, Beatriz Góis.**Vôvo Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.**Campinas, 1988.

FERREIRA, Alberto Heráclito. Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular, em Salvador – 1890-1937. Salvador: **Afro-Ásia**, n. 21-22, 1998.

FRAGA FILHO, Walter. **Na Encruzilhada da Liberdade**: história de escravos e libertos na Bahia (1870 – 1910). Campinas/SP: UNICAMP, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 43ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____.**Sobrados e Mucambos.** Vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

GOMES, Flávio dos Santos. No meio das águas turvas, racismo e cidadania no alvorecer da República: a guarda negra na corte-1888-1889. Rio de Janeiro: **Estudos Afro-Asiáticos,** n. 4, pp. 77-96, dez.1991.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte/ Brasília: UFMG/UNESCO, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HUNT, Lynn (org). **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KRAMER, Lioyd. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Huyden White e Dominique La Capra. In: Hunt, Lynn. **A nova história cultural.** São Paulo: Martins Fonte, 1992, pp. 131-173.

KOSSOY, B. **Os Tempos da Fotografia: o efêmero e o perpétuo**. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2007.

LEWIS, I.M**. Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por Espírito e do Xamanismo.São Paulo**: Perspectiva, 1977.

MACHADO, Maria Helena P. T. **Crime e escravidão: trabalho, luta, resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MATTOS, Wilson Roberto.**Práticas culturais e religiosas negras em São Paulo (do território destruído ao território reconstruído)**. São Paulo, PUC (tese mimeografada), 1994.

_____. **Negros Contra Ordem: resistência e práticas negras de territorialização no espaço de exclusão social**. 2000. São Paulo, PUC, Tese de Doutorado, 2000.

_____ . Valores civilizatórios afro-brasileiros na elaboração dos currículos escolares. Salvador, **Faeeba**,v. 12, n. 19, p.2-3, 2003.

MATOS, Hebe Maria. Os Combates de Memória: escravidão e liberdade. Rio de Janeiro, **O Tempo**, vol. 3, n. 6, dez., 1998.

MARINHO, Célia Maria Azevedo. Abolicionismo e memória das relações raciais, **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, pp.5-19, set., 1994.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. **No Tempo dos Valentes: os capoeiras na cidade da Bahia.** Salvador: Quarteto, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da naçao jeje na Bahia**. Campinas/SP: Unicamp, 2006.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões..**Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá: três peersonagens da capoeira baiana.** Tocantins: NEAB, 2002.

PIERSON, Donald. **Brancos e pretos na Bahia (estudo de contato racial).** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

QUERINO, Manuel. **Costumes Africanos no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.

REIS, João José. **A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo; Companhia das letras, 2003.

_____. "Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX." In. CUNHA, Maria Clementina Pereira Cunha (org). **Carnavais e outras f(r) estas: ensaios de história social da cultura** – Campinas/SP: UNICAMP, Cacult, 2002. Companhia das letras, 2003.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Salvador: Teatro XVIII/P555, 2005.

SCHWARZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. **Imagens de negros: a imprensa paulistana no final do século XIX, e como através de suas páginas, os brancos viam os negros**. Campinas, 1986.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SAMUELl, Rafhael. Teatros de memória, São Paulo, **Projeto História**, n.14, pp.43-44. Fev., 1997.

_____ **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Petrópolis: vozes, 1988.
SANTOS, Micênio. **13 de maio, 20 de novembro: uma descrição da construção de símbolos raciais e nacionais.** Rio de Kaneiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, 1991.

SANTOS, Juana Elbien. **Os Nagôs e a Morte: Pàdè Asìsì e o culto egum na Bahia,** Petrópolis: Vozes, 1976.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

SANTOS, Jocélio Teles. Candomblé e Espaço Urbano na Bahia do século XIX. Rio de Janeiro, **Estudos Afro-Asiático**, n.3, pp.207-226, dez., 2005.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário de Língua Portuguesa.** Lisboa, 1858.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. Rio de Janeiro:Livraria Francisco Alves S/A,1988.

SOUSA, Vilson Caetano. **Orixás, Santos e Festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico de Salvador**.Salvador: UNEB, 2003,

THOMPSON, E. P. "O Termo Ausente: a experiência". In: **Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: uma polêmica com Louis Althusser,** Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 180-201.

_____. **Costumes em Comum: estudos sobre cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAINFAS. Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII, **Tempo**, n. 6, pp. 95-18, 1998.

FONTES

Orais:

Celino – Babalorixá. Entrevista gravada em 9 de abril de 1997.

Donália – Yalorixá do Terreiro Ilê Erume- Fá. Entrevista gravada em 25 de fevereiro de 2008.

Edite – Ialorixá. Entrevista gravada em 3 de abril de 1997.

Ernesto Ferreira – 97 anos de idade, Ogã. Entrevista gravada em 15 de março de1997, 60 mim.

Felipe Santiago – 70 anos de idade, mestre de capoeira de Angola, residente em Santo Amaro. Entrevista gravada em 4 de abril de 1997, 60 min.

José Raimundo – 34 anos de idade, Babalorixá, do Terreiro Ilê Axé Oju Onirê. Entrevista gravada em 16 de março de 1997 e 31 de julho de 1999, 60 mim.

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Zilda Paim – 70 anos de idade, memorialista. Entrevista gravada em 4 de março de 1997, 60 mim.

Maria Mutti, - diretora do NICSA. Entrevista gravada em 6 de abril de 1997.

Impressa:

Jornal Oficial da Prefeitura – 1958. Arquivo Municipal de Santo Amaro.

Folha de Santo Amaro, ano 1, n. 02, maio de 1998. Arquivo Municipal de Santo Amaro.

A Tarde, 1919-1935. Arquivo Público do Estado da Bahia.

Echo Santamarense, 1887-1888. Arquivo Público do Estado da Bahia.

O Município de Santo Amaro, 1917-1937. Arquivo Público do Estado da Bahia e IGHBa.

O Diário de Noticia, 1910-1928. IGHBa

A Paz, 1924-1936, IGHBa.

A Verdade, 1931-1937, IGHBa.

A Tezoura, 1924-1933, IGHBa.

O Combate, 1910-1928, IGHBa.

O NICSA – Núcleo de Cultura de Santo Amaro, folhetos da Festa do Bembé: 1997, 1988, 1993.

Memórias:

PAIM, Zilda. Isto é Santo Amaro. Imprensa Oficial, 1951.

LEAL, Herondino Costa. Vida e Passado de Santo Amaro. Imprensa Oficial da Bahia, 1950.

Imagéticas:

Acervo fotográfico da Secretaria da Indústria e Turismo.

Acervo fotográfico de Florisvaldo fotos.

Discografia:

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Mestre Felipe Santiago & Mestre Macaco. Salve Deus! Salve a Pátria!, 2001.

Tradições Orais:

Samba do Grupo Raiz de Santo Amaro.

Cantigas de Maculelê de Santo Amaro.

ANEXOS

Generated by Foxit PDF Creator © Foxit Software
http://www.foxitsoftware.com For evaluation only.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo